

ФЕДОР БУСЛАЕВ



**РУССКИЙ БЫТ
И ДУХОВНАЯ
КУЛЬТУРА**

РУССКАЯ ЭТНОГРАФИЯ



РУССКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Серия главных книг самых выдающихся русских этнографов и знатоков народного быта, языка и фольклора, заложивших основы отечественного народоведения. Книги отражают главные вехи в развитии русского образа жизни – понятий, обычаев, труда, быта, жилища, одежды – воплощенного в материальных памятниках, искусстве, праве, языке и фольклоре:

Ярослав Мудрый	Гильфердинг А. Ф.	Миллер О. Ф.
Нестор Летописец	Глинка Г.	Надеждин Н. И.
Владимир Мономах	Громыко М. М.	Пассек В. В.
Русская Правда	Даль В. И.	Потебня А. А.
Нил Сорский	Державин Н. С.	Пропп В. Я.
Иосиф Волоцкий	Драгоманов М. П.	Прыжов И. Г.
Иван Грозный	Ермолов А. С.	Риттих А. Ф.
Стоглав	Ефименко А. Я.	Ровинский Д. А.
Домострой	Ефименко П. С.	Рыбников П. Н.
Соборное Уложение	Забелин И. Е.	Садовников Д. Н.
Азадовский М. К.	Забылин М.	Сахаров И. П.
Аничков Е. В.	Зеленин Д. К.	Снегирев И. М.
Антоновский М. И.	Кайсаров А. С.	Срезневский И. И.
Анучин Д. Н.	Калачов Н. В.	Сумцов Н. Ф.
Афанасьев А. Н.	Калинский И. П.	Терещенко А. В.
Барсов Е. В.	Киреевский П. В.	Толстой Н. И.
Батюшков П. Н.	Коринфский А. А.	Фаминцын А. С.
Безсонов П. А.	Костомаров Н. И.	Флоринский Т. Д.
Бодянский О. М.	Кулиш П. А.	Худяков И. А.
Болотов А. Т.	Ламанский В. И.	Чулков М. Д.
Будилович А. С.	Максимов С. В.	Шангина И. И.
Бурцев А. Е.	Максимович М. А.	Шейн П. В.
Буслаев Ф. И.	Мельников П. И.	Шергин Б. В.
Веселовский А. Н.	Метлинский А. Л.	Якушкин Е. И.
Гальковский Н. М.	Миллер В. Ф.	Якушкин П. И.

ФЕДОР БУСЛАЕВ

**РУССКИЙ БЫТ
И ДУХОВНАЯ
КУЛЬТУРА**

**МОСКВА
Институт русской цивилизации
2015**

УДК 398(47)

ББК 82.3(2) + 83.3(2Рос=Рус)3

Б 92

Буслаев Ф. И.

Б 92 Русский быт и духовная культура / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов / Предисл. В. О. Гусаковой. — М.: Институт русской цивилизации, 2015. — 1008 с.

В книге публикуются главные произведения выдающегося исследователя истории русского языка и фольклора Федора Ивановича Буслаева (1818–1897). Он одним из первых поставил вопрос о необходимости изучать произведения древнерусской литературы и фольклора в тесной связи с изобразительным искусством, обращал внимание не только на содержание памятника, но и на его эстетическую ценность, подчеркивая неразрывное единство языка, фольклора, поэзии и мифологии. Результаты исследований Буслаева обобщены в «Исторических очерках русской народной словесности и искусства».

ISBN 978-5-4261-0138-8

© Институт русской цивилизации, 2015

ПРЕДИСЛОВИЕ

Русский языковед, фольклорист, литературовед и историк искусства Федор Иванович Буслаев принадлежит к числу выдающихся знатоков народного быта, языка и фольклора, заложивших основы отечественного народоведения.

Современники и ближайшие потомки Буслаева сравнивали его по широте интересов с М. В. Ломоносовым, по неистощимому трудолюбию – с С. М. Соловьевым, а по величине научных трудов – с Н. М. Карамзиным.

Федор Иванович родился 13 апреля 1818 г. в г. Керенске (ныне – село Вадинск) Пензенской губернии в семье секретаря уездного суда. В раннем детстве он лишился отца и потому своим воспитанием обязан матери, по воспоминаниям современников, умной, доброй и очень религиозной женщине, сумевшей развить у сына любовь к родному языку.

Еще обучаясь в Пензенской гимназии, юный Буслаев читывался Дж. Мильтоном, В. Гете, В. А. Жуковским, К. Н. Батюшковым и во многом благодаря их произведениям вырабатывал удивительное романтическое мироощущение и тонкий художественный вкус.

С поступлением на словесное отделение философского факультета Московского университета в Буслаеве пробудилась любовь к научному труду. Он слушал теорию словесности у И. И. Давыдова, занимался у С. П. Шевырева и М. П. Погодина, благодаря которым проникся славянофильскими идеями. «Лекции Шевырева, – вспоминал позд-

нее Буслаев, – производили на меня глубокое, неизгладимое впечатление, и каждая из них представлялась мне каким-то просветительским откровением, дававшим доступ в неисчерпаемые сокровища разнообразных форм и оборотов нашего великого и могучего языка. Я впервые почувствовал тогда всю его красоту и сознательно полюбил его»¹.

М. П. Погодин научил Буслаева читать и разбирать старинные рукописи, которые были собраны в его древлехранилище.

В 1838 г. Буслаев окончил университет со степенью кандидата, и прежде чем приступить к исследованию глубинных пластов отечественного наследия, он некоторое время набирался практического и научного опыта.

С 1838 по 1839 г. Буслаев преподавал во второй московской гимназии, а с 1839 года исполнял обязанности домашнего учителя сначала в семье барона Л. К. Боде, а потом у детей попечителя Московского учебного округа, мецената графа Сергея Григорьевича Строганова. Вместе со Строгановыми Буслаев отправился в заграничную поездку и посетил Австрию, Германию и Италию. Попутно он изучал археологию, архитектуру и искусство, литературу и итальянский язык.

Это двухлетнее путешествие стало светлой страницей в биографии ученого. Он вспоминал: «В продолжение всего двухлетнего пребывания моего за границей настал для меня непрерывный светлый праздник, в котором часы, дни, недели и месяцы представляются мне теперь нескончаемой вереницей все новых и новых каких-то радужных впечатлений, нечаянных радостей, никогда прежде не испытанных наслаждений и захватывающих дух поразительных интересов...»².

Буслаев не просто изучал открывавшуюся ему культуру, он сопереживал ей, и это его эмоционально-ценностное сопереживание впоследствии стало характерной чертой всех его научных трудов. В них не только отразилась его субъективная оценка, но и нашло выражение ценностное восприятие эпохи всего поколения ученых и художников – современников Буслаева.

¹ Буслаев Ф. И. Мои воспоминания. М., 1897. С. 125.

² Там же. С. 156.

Показательно в этом плане первое впечатление Буслаева от увиденной им «Сикстинской Мадонны» Рафаэля в Дрезденской картинной галерее. «Она показалась мне в эту минуту дороже самой жизни»¹, – вспоминал позже ученый. В действительности, в XIX столетии «Сикстинская Мадонна» воспринималась как непревзойденный и совершенный идеал женской красоты, мимо которого не могли пройти даже такие православные художники, как В. М. Васнецов.

В коллекции Дрезденской галереи Буслаев «нашел себе элементарную школу для первоначальной выработки эстетического вкуса»². Но еще больше знаний и впечатлений ему принесло общение с графом Строгановым – блестящим знатоком искусства: «Я, наставник его детей, заодно с ними превращался тогда в его ученика и принимал живейшее участие в их любознательных интересах, взрывах удивления и в юных восторгах»³. Общие интересы и любовь к отечественному искусству двух ученых вскоре переросли в крепкую дружбу, которую они будут сохранять до самой смерти графа в 1882 г. Кроме Строганова руководителем в изучении памятников искусства у Буслаева был его учитель – профессор С. П. Шевырев, который снабдил его очень подробной запиской с перечнем наиболее важных объектов.

В Италии особое внимание Буслаев сосредоточил на произведениях итальянской живописи XIII в., в которой увидел «византийскую основу», а также находках Геркуланума и Помпеи.

Италия покорила сердце Буслаева. Он писал: «О страна, благословенная небом. Пусть всегдашняя любовь моя к тебе будет вечной моей признательностью за те блаженные минуты, которыми я наслаждался в тебе... Я их перенесу на свою родину, а вместе с ними и те случайные, но согласные звуки и образы, которые волновали мое сердце сладостным опьянением и тихим восторгом»⁴.

¹ Там же. С. 180.

² Там же. С. 162.

³ Там же. С. 170.

⁴ Там же. С. 225–226.

В ходе своего плодотворного путешествия Буслаев старался не только определить стиль и выявить его типические признаки, но и рассмотреть их в таком ракурсе, чтобы они могли оказывать облагораживающее воздействие на человека. Это стремление – найти и донести до людей нравственный смысл искусства – стало миссией многих русских художников и ученых; достаточно вспомнить Александра Иванова, Григория Гагарина, Виктора Васнецова, Михаила Нестерова, Николая Кондакова, Николая Покровского. Можно сказать, что это стремление стало основной идеей возрождения русского православно-национального искусства.

С 1841 по 1847 г., работая в третьей московской гимназии, Буслаев занимался методикой преподавания русского языка. В 26 лет он издал первый учебник «О преподавании Отечественного языка».

В 1840-х гг. Буслаев сблизился со славянофилами. Его привлекали в них «нравственное достоинство» и «безукоризненная чистота помыслов». В 1845 г. ученый стал заведовать отделом критики и библиографии в журнале «Москвитянин», издаваемом И. В. Киреевским.

В 1848 г. Буслаев защитил магистерскую диссертацию «О влиянии Христианства на славянский язык: опыт истории языка по Остромирову Евангелию», которая в 1851 г. удостоилась золотой медали Русского Географического общества. После защиты ученый получил должность адъюнкта по кафедре русской словесности в Московском университете и впервые в России начал читать лекции по сравнительной грамматике, а также по истории церковнославянского и русского языков на филологическом факультете. С 1850 г. он – экстраординарный профессор. Лекции Буслаева завораживали слушателей, а его дом всегда был открыт для профессоров, писателей, художников и студентов. Все свободное время он отдавал им и всегда радовался, если кто-то достигал больших результатов, чем он сам.

Кондаков Н. П. писал о своем учителе: «Это был красивый мужчина, высокого роста, с могущественной головой,

тонкого духовного типа, напоминавшего весьма близко традиционную голову ап. Павла, со взлыслым лбом, крючковатым слегка носом, большими и открытыми глазами и выразительным очерком губ»¹.

В 1849 г. граф Строганов издал монографию «Дмитриевский собор во Владимире-на-Клязьме, строенный с 1194 по 1197 г.», которую Буслаев прочитал в рукописи неоднократно. «Она оказала на меня решающее действие, открыв моим глазам новую область для исследования неизвестных мне до того времени богатых материалов русской монументальной и художественной старины в сравнительном изучении их со средневековыми стилями византийского и западного искусства»². Более того, именно напутствия графа Строганова обратили научные интересы Буслаева к необходимости изучения «иконописных подлинников» – пособий по древнерусской живописи, особенно востребованных в условиях возрождения отечественных традиций. С этого времени Буслаев занялся изучением русских лицевых рукописей. Он стал лично собирать их, и вскоре его собрание составило ок. 150 номеров. «Библиотека была у Буслаева громадная, – вспоминал Н. П. Кондаков, – особенно драгоценная по своим лицевым рукописям и художественным изданиям»³.

Впоследствии, в 1883–1885 гг., часть своей коллекции Буслаев пожертвовал Московскому публичному музею, а другую часть в 1893 г. приобрела Императорская публичная библиотека.

В 1852 г. Буслаев становится членом Императорской Академии наук. В 1855 г. по просьбе С. П. Шевырева ученый подготовил описания нескольких ценных рукописей из Синодальной библиотеки. Они предназначались для юбилейного издания, приуроченного к 100-летию Московского университета. Описания сопровождалась раскрашенными рисунками заглавных букв и орнаментами заставок русских писцов XI–XVI вв.

¹ Кондаков Н. П. Воспоминания и думы. М., 2000. С. 73.

² Буслаев Ф. И. Мои воспоминания. С. 323.

³ Кондаков Н. П. Указ. соч. С. 75.

С 1859 по 1861 г. Буслаев, возможно, по рекомендации графа С. Г. Строганова – воспитателя царских детей, преподавал курс истории русской словесности наследнику престола – цесаревичу Николаю Александровичу (в 1865 г. цесаревич безвременно скончался от туберкулеза в Ницце).

В 1861 г. за двухтомный сборник статей «Исторические очерки русской народной словесности и искусства» (М., 1861) ученый удостоился степени доктора русской словесности, звания ординарного профессора в университете и академика Императорской Академии наук. Исчерпывающую и лаконичную характеристику этим статьям Буслаева дал его современник, профессор Н. В. Покровский: «Тесная связь нашей старинной письменности и искусства уже давно подмечена одним из наших передовых ученых Ф. И. Буслаевым, которому принадлежит честь как установки сравнительного метода изучения памятников того или другого рода, так и первые опыты исследования об эсхатологии в искусстве»¹. В числе достоинств научных трудов Буслаева Покровский выделял «широту воззрения» и «безупречность научных приемов».

Сравнительный метод Буслаева заключался в сопоставлении литературных и народных произведений с памятниками искусства, а также в сравнении их с западноевропейскими образцами. После установления между ними общих черт ученый делал акцент на признаках, свойственных отечественной культуре. В статье «Изображение Страшного Суда по русским подлинникам» Буслаев пришел к выводу: «Наш Страшный Суд, перенесенный к нам из Византии, предлагает замечательное сходство как с византийскими изображениями, так и с древнейшими западными, пошедшими из одного источника с нашим [...] Самое существенное сходство русского изображения Страшного Суда с византийским, особенно важное для истории древнехристианского искусства, состоит в символических образах, которые ведут свое происхождение от первых веков Христианства, когда новообра-

¹ Труды VI Археологического съезда. Т. 2. Одесса, 1888. С. 289.

щенные в эту религию художники, еще не забыв античных форм, одевали в них свои новые идеи»¹.

Одним из первых Буслаев обратил внимание, что в «знаменитых произведениях западной живописи совершенно иной мир, другие понятия, другие требования. Все принесено в жертву художественной идее, чувству, страсти, глубине религиозного воодушевления, может быть одностороннего, но, тем не менее, обаятельного, вооруженного всем очарованием высшего художества»², тогда как русские произведения – «это ряд идей, составляющих превосходную поэму религиозного содержания»³. Это справедливое замечание было своевременным и важно в пору возрождения православно-национального искусства и реабилитации эстетической стороны русской иконописи.

Большой интерес представляет очерк Буслаева «Древнерусская борода», в котором ученый обосновывает эстетические особенности древнерусского искусства с позиции русского быта. Он справедливо замечает, что «борода» занимает видное место только в подлинниках христианского искусства, тогда как в «Истории древнего искусства» Винкельмана – известного историка и теоретика классического искусства – ей вообще не уделяется внимания, и объясняет это тем, что «борода в глазах иконописца была знаком большей зрелости и духовного совершенства и, следовательно, высшей красоты»⁴.

Главная ценность «Исторических очерков» Буслаева заключалась в привлечении к исследованию отечественных подлинных образцов искусства, установлении их редакций, указании источников их происхождения и применении их для составления истории русского искусства.

¹ Буслаев Ф. И. Изображение Страшного Суда по русским подлинникам // Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 189.

² Там же. С. 197.

³ Буслаев Ф. И. Византийская и древнерусская символика по рукописям от XV до конца XVI века. Цит. по: Редин Е. К. Обзор трудов его по истории и археологии искусства // Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 17.

⁴ Он же. Древнерусская борода // Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 316.

В конце 1864 г. Буслаев совершил вторую поездку за границу, где занимался исследованием иконографии и орнамента «византийского, романского и готического стилей». В Берлине ученый познакомился с профессором монументального богословия Пипером и директором Берлинского музея изящных искусств Ваагеном. Последний увлек его голландской живописью и творчеством таких мастеров, как Ван Эйк и Мемлинг. Буслаев посетил Брюссель, Гент, Антверпен, Брюж и снова отправился в Италию. В то время во Флоренции шла подготовка к празднеству 600-летнего юбилея Данте. Увлеченный творчеством итальянским поэта еще со времен своего первого путешествия, Буслаев в течение 3 лет вел на родине специальный курс, посвященный эпохе Данте.

В 1865 г. Буслаев принял активное участие в создании Общества древнерусского искусства при Московском публичном музее. Ученый писал, что участие в деятельности Общества дало «окончательный переворот моим ученым занятиям и задушевным интересам, которые и теперь почти исключительно, навсегда сосредоточил на археологических исследованиях по русской иконографии и орнаментике, преимущественно в так называемых лицевых рукописях»¹.

В 1866 г. Общество издало труд Буслаева «Общие понятия о русской иконописи», в котором ученый заложил основы отечественной истории искусств. В этой работе Буслаев охарактеризовал русскую иконопись в разные периоды ее развития, провел обзор русского иконописного подлинника, установил сравнительно-исторический метод для изучения иконописи и указал источники иконописного предания, определил особенности русской иконописи и степень ее зависимости от византийской, выявил типические отличия русской живописи от западноевропейской.

Буслаев ясно обозначил актуальную задачу современным ученым: необходимость изучения христианского искусства в целом и византийского как его части для выявления истоков русского искусства – и отдал первостепенную роль археологии.

¹ Буслаев Ф. И. Мои воспоминания. – С. 359.

Сам ученый детально изучал церковную живопись, стараясь определить, какие компоненты художник берет из предания, а какие привносит сам; что допустимо из личного воображения мастера, а что непозволительно.

Много внимания Буслаев уделял эстетике изобразительного искусства. Позже он сформулировал ряд предложений к современным ему художникам: «От художника нашего времени требуются обширные сведения и высокая образованность. Он должен не забавлять красивыми формами, но поучать и руководить. Он должен не слепо идти по тому или другому направлению, но сознательно становиться во главе его наряду с другими его представителями... Художник должен относиться к своему призванию честно, потому что он взял на себя великую задачу – проповедовать правду жизни [...]. Вкус не может быть правильно развит на одних только новейших произведениях. Необходимо изучение всего художественного предания, завещанного нам от прошедших времен»¹.

С открытием в Румянцевском музее выставки византийских памятников искусства из собрания П. И. Севастьянова, среди которых преобладали иконы, кресты и рукописи, Буслаев в газетных статьях призывал художников обратить внимание на представленное здесь богатство исторических типов, которые они могли бы использовать, сообразуясь с современными требованиями достоверности. Буслаев был убежден, что древние образцы нисколько не ущемляют творческую свободу художника, а, напротив, открывают перед ним новые просторы. Мнение Буслаева разделяли такие мастера русского православно-национального искусства, как М. В. Нестеров, Н. Н. Харламов, М. А. Врубель. Особенно ценил ученого В. М. Васнецов. Сам Буслаев, задумав впоследствии основать иконописное братство или целую академию русских мастеров, способных вывести иконопись из ремесла в сферу высшего художества, говорил, что первые шаги в этом направлении уже сделаны, и указывал на роспись Васнецова в киевском Владимирском соборе.

¹ Он же. Мои досуги. Цит. по: Редин Е. К. Указ. соч. С. 34.

Способствуя внедрению русского православно-национального искусства в жизнь, Буслаев участвовал в экспертной комиссии мануфактурной выставки в Москве в 1865 г., где поощрял разработку «родного стиля» в промышленности, и в комиссии по устройству отдела «История труда в России» на парижской выставке в 1867 г. В 1868–1869 гг. ученый руководил выбором рисунков в изданной Художественным музеем «Истории русского орнамента», а в 1869 г. при его активном содействии вышел в свет «Строгановский лицевой иконописный подлинник».

В 1870 г. Буслаев отправился в третье путешествие. Он побывал в Берлине, Дрездене, Лейпциге и снова в Италии. В Милане он изучал византийские миниатюры, а в Равенне – мозаики. Во время своего четвертого путешествия в 1874 г. ученый остановился в Риме. Провидение свело его здесь с графом Строгановым, и они вместе слушали лекции в германском археологическом институте, посещали галереи и музеи. В свои 56 лет, будучи уже известным ученым, Буслаев не стеснялся учиться и в течение 3 месяцев не пропустил ни одного урока-беседы у знаменитого археолога Кайе. Об этих беседах Буслаев писал: «Предварительно он (Кайе. – В. Г.) приготавливал для меня несколько отдельных рисунков из своих монографий и подробно объяснял мне каждый из них, а на расставанье отдавал их мне в мою собственность, так что всякий раз я возвращался домой с порядочным запасом рисунков от десяти до двадцати. Из них я составил потом для своей библиотеки целый альбом точных копий с редких произведений раннего средневекового искусства»¹.

Последнее путешествие за границу в 1880 г. Буслаев принял в связи с изучением русского лицевого Апокалипсиса и возникшей в связи с этим необходимостью ознакомления с западными Апокалипсисами. Он много работал в древнехристианском музее Пипера, Мюнхенской и Венской публичных библиотеках, около 3 недель провел в Бамберге над знаменитым лицевым Апокалипсисом X в. Результаты этой работы стали отправной точкой для его нового капитального исследования.

¹ Буслаев Ф. И. Мои досуги. Цит. по: Редин Е. К. Указ. соч. С. 386.

В 1881 г. Буслаев оставил Московский университет и всецело занялся наукой. В 1884 г. в изданиях «Общества любителей древней письменности» (№ LXXXII) вышел «Русский лицевой Апокалипсис: Свод изображений из лицевых Апокалипсисов по русским рукописям с XVI века по XIX-й» (М., 1884). За него Буслаев удостоился степени доктора теории и истории искусства.

«Русский Апокалипсис» вызвал восторженные отзывы со стороны русских ученых. Рецензию на него писал Н. П. Кондаков, который, назвав Буслаева «основателем науки русской народной словесности», указал, что «книга Ф. И. Буслаева ясно убеждает, что и другие исследователи должны идти по его следам, сводя, группируя, подбирая рукописи по редакциям, переводам и пошибам. Сравнительно-исторический метод, которым только и можно пользоваться, коль скоро критически разобран обильный материал, указан автором как единственно научный в археологических вопросах и становится ныне обязательным. Отныне самое собиранье материалов, описание отдельных лицевых рукописей должны основываться на том же принципиальном методе»¹.

Очевидно, что в своих основополагающих трудах ученый наметил дальнейший путь для исследования отечественного наследия. Один из учеников Буслаева – Егор Кузьмич Редин – говорил о своем учителе: «Если принять во внимание, что в русской археологической литературе ранее Буслаева ничего подобного сделано не было, что сделанное им ложится и уже легло в основу науки археологии и истории русского искусства, что многое из намеченного им развито и обследовано в трудах учеников его школы, то нельзя не признать, что он вполне заслуживает названия отца науки русской археологии»².

¹ Кондаков Н. П. Русский лицевой Апокалипсис / Рец. на: Буслаев Ф. Свод изображений из лицевых Апокалипсисов по русским рукописям с XVI-го века по XIX-й. М., 1884. Отд. отт. из «Журнала Министерства народного образования». Ч. CCXL. С. 110–142.

² Редин Е. К. Указ. соч. С. 24.

Христианское искусство было любимой темой Буслаева. В 1886 г. он опубликовал двухтомник под названием «Мои досуги», в котором в увлекательной и живой форме рассказал о наиболее заинтересовавших его памятниках литературы и искусства. В последние годы жизни он писал воспоминания и готовил книгу об Иване Сергеевиче Тургеневе.

С 1888 г. Буслаев состоял почетным членом Новороссийского и Казанского университетов, а также Петербургского и Московского археологических обществ, Московского общества этнографии, Казанского общества истории и археологии. Среди его последователей – учеников «буслаевской школы» – следует отметить выдающихся ученых Н. П. Кондакова, Н. В. Покровского, Е. К. Редина, А. Н. Веселовского, В. О. Ключевского, А. А. Котляревского, А. И. Кирпичникова и многих других.

Буслаев умер 31 июля 1897 г. и похоронен на родине в г. Керенске.

Н. П. Кондаков записал фразу, сказанную ученым в последнее свидание со своим учеником: «Благодаря Бога я прожил хорошо и приятно, много хороших людей знал и многим наслаждался, и если бы Господь Бог даровал мне вторую жизнь, я бы ему сказал: “Очень рад, я готов повторить ее!”»¹.

Необходимость своей научной деятельности и ее продолжение в трудах учеников Буслаев видел в понимании характера народа, для формирования которого следует изучать памятники литературы и искусства в их взаимодействии.

В. Гусакова

¹ Кондаков Н. П. Воспоминания и думы. С. 78.

РАЗДЕЛ I

БЫТ И ФОЛЬКЛОР

РУССКИЙ БЫТ И ПОСЛОВИЦЫ

I. Главнейшие периоды в историческом развитии пословицы

Вместе с образованием грамматических форм происхождение пословицы восходит ко временам доисторическим; и как язык от древнейшей эпохи, по преданию, переходит из рода в род, сохраняя и до наших времен свои существенные свойства в устах народа, так и пословица, составившаяся при чуждых нашим временам обстоятельствах давно угасшей жизни, по преданию же, доходит и до нас в народной речи. Между такой древнейшей, доисторической притчей и пословицами позднейшими занимают место собственно исторические, приуроченные к какому-нибудь историческому факту, лицу или учреждению. К этим последним пословицам должно отнести целый ряд народных речений, начиная от Несторовых притчей о Родне, Волчьем Хвосте и до позднейших намеков на события и лица даже нашего столетия. В этом отделе получают свое место пословицы о татарах, какова, например, «Постой, татарин! дай саблю вынуть»; о белой дани, например, «Будто белую дань платит»; о местничестве, например, «по имени тебе можно место дать, по изотчеству можно пожаловать», и многие другие. Однако, сколько бы ни набралось таких исторических

пословиц, без сомнения, драгоценных и для историка, и для лингвиста, все-таки далеко не исчерпается ими все богатство народных речений, из которых одни, именно позднейшей эпохи, кажутся нам ясными и применительными к современному быту; другие же, формации доисторической, неопределенны, исполнены намеков на отжившую старину, о которой сама история немного сохранила преданий. Эти два периода в историческом развитии пословиц отделяются друг от друга распространением в народе света христианских идей; потому пословицы первого отдела носят на себе характер мифический, второго – христианский. Пословица мифического содержания хотя и могла сохраниться в употреблении и до позднейшего времени, но утратила свое настоящее, собственное значение, удержав за собой только смысл переносный. Так, например, кто скажет теперь пословицу «Солнце днем работает, а ночью отдых берет», тому уже никак не может прийти в голову, что солнце есть особенное существо из породы божеств, и притом именно богиня, на которую первоначально и намекает эта пословица; подобно тому как следующие галицко-русские свидетельствуют о древнейшем поклонении светилам: «Перед богом, сонцем, судице царице»*, «Месяц наш божок, а кто ж нам буде боговати, як его не стане». Напротив того, пословицы периода христианского и вообще все те речения, которые составились при обстоятельствах жизни, не чуждых и теперешнему образу мыслей, – столь же понятны в их прямом, первоначальном значении, как и в переносном. Пословиц периода мифического гораздо больше, нежели сколько думают те, которые видят в пословице только одно позднейшее ее применение в переносном смысле, полагая, что первоначальный ее состав произошел случайно, даже бессмысленно. Такова, например, пословица «Враг силен, валяет и в синем», – объяснение которой предложено будет впоследствии. В этом отношении судьба пословиц та же, что и самого языка. Мы употребляем слова *богатый, вещей, лекарь, лебедь* и др., вовсе не зная и не предполагая, какой имели они смысл первоначально в эпоху мифическую. Есть, впрочем, в некоторых пословицах ясные намеки на переход их

из периода мифического в христианский. Сюда относятся те, в которых мифическое божество или заменяется словами *враг*, *бес*, *черт*, или же намеренно унижается, как, например, «Взял боженьку за ноженьку, да и о пол».

Изучение областных наречий и тщательное собрание и издание пословиц и поговорок по областям многое объяснят в нашей старине, и особенно относящееся к периоду мифическому. Для примера возьмем областное слово *сшибок*: в Вологодской, Ярославской и других губерниях ходит оно в значении пира. Но одна пословица, употребляющаяся в Тульской губернии, еще точнее определяет его значение: пир собственно погребальный, поминки. Вот эта пословица: «По деде сшибок, а по бабке щипок». Самое слово *сшибок*, предполагая глагол *сшибать*, *сшибаться*, указывает на его первоначальный смысл борьбы, боя, согласно со словом *тризна*, имеющим значение и поминок, и подвига, игры, битвы, как объясняют это слово Азбуковники и Памва Берында. Таким образом, память о древнейшей тризне от времен Ольги до позднейших времен сохранилась как в провинциальном слове *сшибок*, так и в соответствующей этому слову мифической пословице.

Пословицы будем мы рассматривать как художественные произведения родного слова, выражающие быт народа, его здравый смысл и нравственные интересы. Потому историю пословицы не станем дробить на мелкие периоды по столетиям и годам, а предложим в общем очерке, с указанием на одни крупные эпохи в развитии пословицы в связи с самой жизнью и языком русского народа.

II. Быт звероловов и пастухов. Быт воинский

Без сомнения, было время, когда славянские племена, вошедшие в состав Древней Руси, вели жизнь звероловов и пастухов. Сам Нестор свидетельствует, что «древляне живяху звериньским образом, живуще скотьскы», а также «и радимичи, и вятичи, и север один обычай имяху: *живяху в лесе*,

якоже всякий зверь, ядуще все нечисто», т.е. питаюсь охотою на диких зверей и птиц – какие попадутся под руку. Поклонение деревьям и заповедным лесам идет, вероятно, от этой отдаленной эпохи, потому что верование народное образуется под влиянием обстоятельств жизни. Не распространяясь ни о священных *гаях*, или рощах, в Чехии, ни о древнерусском поклонении рощениям, обращаю внимание на остатки этого верования, сохранившиеся в пословицах. О дупле как жилище беса говорит следующая пословица: «Из пустого дупла – либо сын, либо сова, либо сам сатана», согласная с древним свидетельством в житии князя Константина Муромского: «Дуплинам *древяным* ветви убрисцем обвешивающе, и сим поклоняющиеся»¹. Наша пословица окончательно объясняется одним польским поверием, будто бы дьявол, превратившись в сову (*puszczyk*), обыкновенно сидит на старой дуплистой вербе и оттуда вещует, кому умереть. Потому мужики опасаются срубить старые вербы, боясь тем раздражить самого беса; отсюда польская пословица «*Zakochał sie jak diabeł w suchej wierzbie*», т.е. полюбил, как дьявол сухую вербу. Нашей пословицей и этим польским поверием объясняется темное место в «Слове о полку Игореве»: «Див кличет врѣху древа, велит послушати земли не знаеме». Известно, что в отдаленные средние века дьявол представлялся между прочим в виде птицы, сидящей на дереве. Мифический *див*, согласно с польским преданием, мог предвещать воинам Игоря верную смерть. О поклонении пням свидетельствует поговорка «Родила тетка, *жил в лесе, молился пням*». О языческом обряде бракосочетания говорится: «Венчали вкруг ели, а черти пели»; поговорка, согласная с обычным эпическим выражением в «Древних русских стихотворениях», 96: «Тут они обручались, круг ракитова куста венчались». Перед всеми деревьями дуб имел преимущество: в одной сербской пословице называется он *вражым*, т.е. посвященным бесу. «Кабы всякий день был божить, то не стало бы вражьего дуба», – говорится с намеком на известный обряд сожигания бадняка.

¹ Карамз. 1, примеч. 216.

У нас впоследствии леса заповедные, или обреченные богам, назывались *божелесьем* или *леса божие*, т.е. заказ, лес, молитвой на рубку запрещенный. Еще в 1792 году, по свидетельству Макарова¹, многие в Тульской и Рязанской губерниях бывали очевидцами, что *закащиков* призывали, как для совершения обряда, так и для свидетельства, в положительном определении, не рубить запретного леса. Слич. в рукописном Номоканоне 1645 г., между епитимьями: «Аще кто плодovitое древо посечет, поклонов 300».

Кроме *дуплин*, народное поверие давало в жилище бесу овраги и болота. Пословицы говорят: «Горы да овраги – чертово житье», «Всякому черту вольно в своем болоте бродить». Водяной демон по преимуществу живет в омуте, потому говорится: «Из омута в ад как рукой подать». Вероятно, водяному бесу первоначально принадлежат следующие слова сербской пословицы: «Тяжко мне от того, кто не умеет плавать; а кто умеет – тот мой», потому что у человека умеющего больше самонадеянности и отваги.

Кровавая жертва, без сомнения, приличнее звероловам и пастухам, нежели земледельцам. Даже во времена Нестора вятичи, как он сам свидетельствует, вели тот языческий, грубый образ жизни, которым он отличил древлян от полян. Замечательно, что в областных наречиях и доселе сохранились следы глубокой древности, восходящей ко временам доисторическим. Так, *молить* употребляется в значении «колоть, резать» – в областном наречии вятском²; потом есть, и именно что-либо особенное, даже благословенное. *Молить* в значении приносить жертву, давать обет употребляется в древнейших рукописях Ветхого Завета: так, слово *мольба* в рукописи XVI в. В. И. Григоровича употреблено там, где в исправленном тексте читаем *обѣтъ*: а именно Книга Чисел: «въ вьсе дни *мольбы* его» (6, 4), «яко *мольба* Богу немому на

¹ Опыт русского простонародного словотолковника, в «Чтениях Общ. ист. тор. и древн. Рос».

² Обзорение губернс. ведом, г. Боричевского в «Журн. Мин. нар. просв.», 1850 г., февраль.

немъ на главѣ его» (6, 7), «глава бо *молбы* его» (6, 9). Без сомнения, читатель ясно видит, что о слове *молить* говорим в его доисторическом значении, не имеющем ничего общего с тем высоким понятием, до которого вознесено это слово утверждением христианства между славянами. Мы говорим о том молении, против которого так громогласно вопиет слово Христолюбца, который, по рукописи XIV в. в Троицкой Лавре под названием «Златая Чепь», именно говорит о неверующих, что они «не ошибутся (т.е. не отстают) проклятого моления», т.е. жертвоприношения идолам. Потому-то к глаголу *молить* и приставляется возвратное местоимение *-ся*, которое теперь ничего здесь не значит, но первоначально имело смысл, т.е. приносить *себя* в жертву, а не умолять или просить *себя*. Отсюда же явствует, почему *молиться* употребляется с дательным падежом, т.е. приносить себя в жертву *кому*. Употреблением этого слова в Вятской губернии объясняется следующая старинная пословица, записанная в Архивном сборнике: «*Моленой* баран отлучился, ин гулящей прилучился», т.е. не попал на убой баран обреченный, так вместо его убьем какой попадется. Обреченная скотина непременно должна быть принесена в жертву: в дому уж ей не вод. Потому говорят: «*Обреченная* скотинка уж не животинка» – она или околет, или достанется волку; «Ловит волчок *роковую* овечку» – записано в Архивном сборнике. О самоубийце доселе говорится намеком на языческую жертву: «Вот це и цорту баран». На языческую же жертву намекает доселе удержавшееся поверие: кто увидит во сне корову, у того есть неисполненное обещание, неисправленный обет.

Лук и стрелы – необходимая принадлежность охотника и зверолова. Древние пословицы, записанные в сборнике Янкова, неоднократно упоминают об этих орудиях: «Два лука и оба туги», «Как жестоко лук натянешь, то струна скоро порвется». Не нужно и распространяться о том, что эти изречения могли образоваться и впоследствии, под влиянием воинского быта. Но следует заметить, что этим орудиям, вероятно, предшествовало другое, более согласное с грубыми нравами отдален-

ной старины и простейшее. Такими орудиями были камень и дубина (от слова *дуб*, как названия дерева по преимуществу).

Живущие в лесах, в непрестанной борьбе с дикими зверями могли употреблять оружием дерево, и именно обожженное, а иногда и горящее. Зигфрид убивает змея огромным горящим деревом. Такие обожженные дубины назывались у нас *ожогом*. В Архивном сборнике, под № 250, в статье, переведенной с польского, под заглавием «Выдание о добронравии» говорится об ожоге как орудии: «Мало дослуживают узда изорвана, лодка дырява, *ожог деревянной*». В Южной Сибири доселе употребляется ожог в значении дубины, которой мешают дрова и угли в печи. Следовательно, ожог был не только оружием, но и древнейшим видом кочерги, которая первоначально также была не иное что, как корявая дубина; чем объясняется пословица «Старого леса кочерга». Как на кочерге обыкновенно ездили ведьмы, так и ожог почитался принадлежностью черта, потому в чешских изречениях говорится: «Dábel strewjce па ozeh powesil», «Cert babe strewjcu на hulce aneb ozehu podáwá». В одной русской пословице, у Снегирева, 297, говорится об ожоге как жертве черту: «Ни Богу свеча, ни черту ожег». Может быть, в преданиях об ожоге следует искать начала более мирному, в домашнем кругу утвердившемся поверию о сожигании бадняка у сербов на праздник божитя. Переходом к бадняку служит мифическая чешская пословица «Kdo w pesi bywal, umj giného tarn ozehem hledati»¹ Что же касается до перехода ожога к кремню и молоту, о которых будем сейчас говорить, то нельзя не заметить этого перехода в средневековом представлении дьявола не только под символом молота, но и запора, дубины². Смола жженого дерева была известна славянам уже в эпоху доисторическую, как свидетельствуют древнейшие названия смолы: *пекло* и *деготь*. В XII в. вместо смолы находим в одном Паремейнике. В. И. Григоровича – *пекло*: «**жегуще пещь сѣроу и пеклом**» (Даниил. 3, 36); в позднейшем тексте «смолою». В Архангельской губернии и доселе

¹ Словарь Юнгман., 2, 1030.

² См.; Grimm, Deutsch. Mythol., 951–952.

употребляется в значении смолы слово *пек*. Наше пекло уже в доисторическую эпоху перешло не только к литовцам, но и к немцам: древневерхненем. *bēh* – наше *пек-ло*. Что касается до слова *деготь*, то оно и доселе очевидно происходит от причастия одного старинного глагола, и именно в литовском языке и его латышском наречии: от лит. *degù* – горю в латышском наречии образуются: причастие *deggots* – горящий и отсюда существительное *degguts* – деготь. Лит. глагол *degù* одного происхождения с санскр. *dag* – гореть.

Есть причины думать, что *кремень*, как название самого твердого камня, по преимуществу имел значение в грубой жизни звероловов. Пословицы приписывают этот камень черту: «Жри, черт, кремьне» – значится в Архивном сборнике. Из одной пословицы у Янькова видно, что черт извергает из себя кремни, как помет. Самое слово *кремень*, подобно словам *сух-мень*, *стре-мень*, имеет окончанием *-мень*, а корнем *кре*, общим со словами *кра* (т.е. глыба, льдина), *край*, *кро-ма*, *кра-та*, *кръ-нь* (курнос) и другие. Все эти слова в санскрите имеют при себе глагол *кр* – бить, поражать, ранить, убивать. С окончаниями причастий страдательного залога *н* и *т* образовались от этого глагола: *кра-та* (т.е. *раз*, при глаголе *разить*) и *кръ-нь*; а с окончанием, тоже от причастия страдательного происшедшим – *мень*, образовалось *кре-мень*, как от *сею* – *се-мя*, *се-мене*. Окончание *-мень*, которому соответствует санскр. *ман*, хотя происходит от причастия страдательного, но означает не только предмет, подлежащий действию, но также и орудие, и лицо действующее. Так от корня *сух*, *сушить*, санскр. *суш* (того же значения) у нас, согласно с страдательным значением суффикса *мень*, образуется *сухмень*, т.е. от жара происшедшая засуха; а по-санскр. с тем же суффиксом: *суш-ман* значит огонь, т.е. производящий засуху, то, что сушит и жжет. Следовательно, *кремень* может иметь двоякое значение: во-первых, орудие, чем бьют, и, во-вторых, предмет, по которому бьют, высекая огонь. В последнем случае, как по значению, так и по производству, – *кремень*, как предмет, подлежащий действию, будет соответствовать слову *крес*, откуда глагол *кресить* – высекать

огонь из кремня, а также и точить, обтачивать камень, и в особенности жернов (в чешском наречии). *Крес*, происходя от корня *кр* – ударять, разить, первоначально мог иметь значение и огня, вызванного ударом из камня или трением из дерева, а также и значение огня небесного, светила, по связи понятий луча солнечного и стрелы – в языках и преданиях индоевропейских. Месяц огня и света небесного, а равно и праздник этого времени именовались кресом. В одном Прологе *крѣсь* и *крѣсины* употребляются в значении солнечного поворота, η□ τοῦ ἡλίου τροπῇ, solstitium¹. И доселе употребляются слова *кресиво* и *крес*, как остатки древнейшего быта и верования: *кресиво* в значении огнива, а *крес* – жизни и здоровья, в выражениях «быть на кресу», «голова на кресу» – согласно с глаголом *вос-кресить*².

Как слово *бездна* происходит не прямо от существительного *дно*, а от прилагательного *бездный*; так и *искра*, от корня *кр* (откуда *кремень*) с предлогом *из-*, первоначально предлагает форму *искрь*, откуда уже *искра*. Кремень по-чешски *шкржемен*, а также и *скржемен* указывает уже на форму *скра*, искра.

Отесанный камень или молот был древнейшим оружием как у немцев, так и у славян. Чехи, в поэмах Краледворской рукописи, дерутся молотами. Кроме того, вероятно, употреблялась и *праща*. Слово *праща* в древнейшую эпоху соединяло в себе также и понятие о кремне с понятием о бросании, что ясно видим из рукописи XVI в. В. И. Григоровича (Книга Царств I, 14, 14): «**оубыше соулицаи и пращами на браздахъ поля**» – вместо исправленного: «**каменоверженіємъ и кременіємъ полевымъ**». – Замечательно, что в детских играх сохраняются обычаи и предания старины тверже, нежели в быту людей взрослых. Дети слушают старинные сказки, стреляют из лука, пускают летучего и гремучего змея. Это явление весьма естественно: преобразования и улучшения касаются тех, кто принимает деятельное участие в жизни, касаются взрослых; дети же все одни и те же, и в старину, и теперь: потребности их так

¹ Миклошича «Lexic. lingu. sloven».

² Снегир. «Рус. народн. послов.», 71.

же ограниченны; так же легко удовлетворить их тем, чем забавлялись дети и в старину. Веду речь к тому, что и доселе в одной детской игре сохранилась память о праще. Есть игрушка, которая в Костромской, Ярославской, Тульской и других губерниях называется *буркало*: она состоит из косточки на веревке, или *буркалиле*; игра заключается в том, что, приводя в движение буркалило, вертят буркалом. Особенно важно для истории языка и преданий, что это слово одного корня с названием глаз *буркалы*, а также и с глаголом *буркать* в значении глазеть, моргать (вероятно, по тому согласию представлений, которое находится между быстрым движением и взором, подобно тому, как в одной пословице Архивного сборника сказано: «Только перстом *мигает*»)¹. А известно, что понятие о взоре переходит к понятию о свете: *зор* – луч солнечный, *зоря* – свет; а также и быстрое движение называется светом, чем объясняется выражение в Домострое: «Губами не сверкати». Следовательно, и здесь, как в разборе слов *кремень* и *крес*, находим связь понятий об оружии и свете, огне.

В одной пословице, и доселе употребительной в Пензенской губернии, упоминается *перище* как оружие стародавнее, принадлежность мифического лица: «Едет божок с *перищем*, стучит колесом». В этом замечательном слове окончание – *ище* означает орудие, как в слове *топорище*, а корень будет *пер-*, тот же, что и в названии божества *Пер-ун*, в котором *-ун* означает лицо действующее, и притом при корне глагольном, как, например, *скак-ун*, *болт-ун*. Слово *перище* важно для нас в том отношении, что народ до позднейших времен в слове *Перун* понимал божество поражающее, вооруженное *перищем*. Связь перища с кресом находим в хорватском названии папоротника Перуновым цветом – «Переново цветје», который, по преданию всех славян, цветет только один раз в году, именно в ночь Купалы или *Креса*.

Нашему *кремню* соответствует скандинавский *miölnir*, как оружие Одина, по производству родственное нашему *молнія*, *мльнія*; а также соответствует и Юпитеров камень у

¹ Снегир., 331.

римлян: *silex*. Как немцы в древнейшую эпоху при судебных решениях клялись каменным молотом, так и римляне – Юпитером *на кремне*: «*Lapidem silicem tenebant juraturi per Iovem haec verba dicentes, si sciens fallo turn me Diespiter salva urbe arceque bonis ejiciat, uli ego hunc lapidem! Fest*»¹. Отсюда мы видим, что славянские предания, соединяющие в себе верования в свет с древнейшим оружием, с каменным молотом и кремнем, восходят к глубокой древности, когда из общего источника стали развиваться мифические предания отдельных индоевропейских народов.

Познакомившись с металлами, славяне давали им общее название, произведенное от того же корня *кр-*, откуда произошли *кремень* и *крес*: именно *кръ-чѣ* – металл, а кузнец – *кръчий*, *кръчимъ*². Потому весьма естественно как оружие, так и металлы – наши предки могли посвящать божеству поражающему, вооруженному. Нестор говорит: «Заутра призва Игорь слы, и приде на холм, где стояше Перун, *покладоша оружье свое и щиты и золото*». Золото могло быть видимым символом обычной клятвы, совершавшейся при этом случае: «Да будем золоти яко золото». Для уяснения этой эпической клятвы припомним следующие народные предания. Пятая трясца, или лихорадка, одна из мифических сестер, называется *златеница*; а *желтый*, *жлутый*, *жолчь* и *золотый*, *злутый*, *злотый*, *золчь* – суть различные формы одного и того же корня. Как ни странно покажется, однако не могу не указать на одну и доселе общеупотребительную поговорку, в которой *желтый* (то же, что *золотой*) имеет значение несчастного, горемычного, злого (точно так же, как в старину *золотой* имело силу проклятия); а именно: «Житье-то мое (или твое, его) *желтенькое!*» Что это выражение старинное, общеславянское, доказывается подобной же поговоркой у сербов: «Жут посао!» (желтое дело, т.е. злое, несчастное); слич. также сербскую пословицу: «Не мој

¹ Если я заведомо обманываю или ложно клянусь, то пусть Юпитер изгонит меня из всего доброго так, как я бросаю из моей руки этот камень (*лат.*).

² См. мою статью о книге г. Срезневского «Мысли об истории русского языка», в «Отеч. записк.» за 1850 год.

бити люта, да не будеш *жута*». Может быть, в связи же с нашей древнейшей клятвой на золоте следующая пословица в сборнике Янькова: «*Злато бледно* от хищников».

Змей, как по нашим, так и немецким преданиям, страж золоту, которое обыкновенно служит ему постелью: отсюда древнейшая лужицкая пословица: «*Won ma zmiја*» – у него есть змей, т.е. никогда не переводятся деньги, будто бы хранимые змеем. С другой стороны, змей является символом и мифическим образом оружия; отсюда сербская поговорка «*Оштро као змия*». Представление оружия змеем, а также и блеском, молнией – самое обычное в народной поэзии средневековой. В нем совпадают понятия о золоте, оружии и молнии. Замечательно, что в сербских закланиях молния называется *сухоу*: «Тако ме *сува* муня не осмудила (не опалила)». Этот же эпитет придается в сербской поэзии и золоту: *сухо злато*. Здесь в обоих случаях *сухой* употребляется в значении огненного, согласно с санскр. *суш-ман* – огонь.

Для объяснения одной русской поговорки обращаю внимание еще на старобытный эпитет молнии – *синяя*: в «Слове о полку Игореве» «трепещут *синии* мольнии»; в сербской поговорке «пуче као *сини* гром». Этим древнейшим эпитетом, стоящим в связи со средневековыми преданиями о синем пламени, объясняю я следующую поговорку, доселе сохранившуюся в устах народа: «Враг силен, *завел и в синем*» или – «*валяет и в синем*», т.е. в синем пламени, в молнии. Отношение молнии к демону видно из сербского поверия, будто опасно креститься во время громового удара, потому что гром поражает беса; а если вблизи заметит бес творящего крестное знамение, то может спастись под него; отсюда произошла сербская поговорка «Узврдао се као дяво испред грома», т.е. завертелся, как дьявол перед громом.

Здесь позволю себе одну догадку. В отдаленную старину понятия о нищем были, без всякого сомнения, иные, чем со времен введения христианства, внесшего в мир идею о благотворительности и милостыне. Пословицы, в которых выражается сострадание к нищенству, носят на себе уже отпечаток

христианства. В отдаленные времена *нищим* был только тот, кто не мог работать, у кого не было рук, ног или зрения, – вообще, калека, расслабленный, старый и малый, согласно со словом *нищета* – слепота. Самое слово *у-богий*, с частицей *у*, означающей лишение, первоначально с понятием бедности соединяло в себе понятие об отверженном от бога (конечно, в смысле языческом); потому со введением христианства, в отдаленнейшую эпоху понятие о бедности, соединенной с немощью, было перенесено на дьявола, который назывался *убогим*, т.е. лишенным Бога, как ясно свидетельствует одна пословица в Архивном сборнике: «Беден бес, *Бога у него нет*». Одна пословица заставляет думать, что понятие об удалившейся от Божества немочи приписывалось и *смерду*: «Где смерд думал, тут Бог не был». Теперь будет для нас ясно одно русское предание, в котором является нищий вместо беса, что в предании сербском, выше предложенном; а именно, по русскому поверию гром легко может убить того, к кому подойдет во время грозы нищий просить милостыню.

К отдаленным временам поклонения грозному, воинственному божеству надобно отнести начала воинского быта, так ярко выразившиеся впоследствии в языке древнерусских памятников. Правда, что междоусобная жизнь могла развить и воспитать воинские выражения; однако нельзя не вести их начало от эпохи древнейшей, когда древляне, по словам Нестора, «живуще скотьскы: убиваху друг друга». Глубокой стариной отзывается в «Слове о полку Игореве» описание того, как в воинских тревогах воспитаны были куряне: «Под трубами повити, под шеломы възлелеяны, конец копия **въскрьмле-ни**». Как стоящие в связи с поговорками, приведу из наших древних памятников следующие эпические выражения быта воинского, постоянно и неизменно повторяющиеся¹: 1) *нож*: в значении раздора, бедствия: «ввергл еси нож в ны» (Лавр. спис., III, 116). Припомним старинную пословицу в сборнике Янькова: «Нож в дороге товарищ»; 2) *меч*: «что есмы зашли

¹ Слич. мою книгу «О преподав. отечеств. языка», 1844 г., часть 2, стр. 238.

Водь, Лугу, Пльсков, Лотыголу *мечем*» (Новг. лет., 54), т.е. что завоевали, и «оттоле *меч взимают* Роговоложи внуци противу Ярославим внуком» (Лавр. список, 131), т.е. воюют; 3) *копье*: «взя град копьем» (Нестор, по Лавр. сп., 40); «взяша град Рязань копьем» (Ипат., 175); «и яз тогда много послужил ему своим копием» (Воскрес. сп., 2, 23). Бросание копья предводителем было знаком началу битвы: обычай, относящийся еще ко временам язычества и сохранявшийся довольно долго: например, в Воскрес. сп., 2, 17: «Андреи же Юрьевичь взем копие и еха наперед преже всех зломи копие свое». В «Слове о полку Игореве» говорит Игорь: «Хощу бо, рече, копие приломити конец поля Половецкого». Как в «Древних русских стихотворениях» пространство измеряется стрелой (напр., 183: «промежу глаз калена стрела»), так в летописях измеряется и копьем: «и бысть тѣт день мѣгла велика, яко не видети до конець копья» (Ипат 73, слич. 63); 4) *щит*: «възяша град Киев на щит» (Новг., 26); «възяша Всеволожь град на щит» (Ипат., 36); (псковичи) «начаша думати: ставити ли щит против царя и запиратися ли во граде?» (Псковск. лет., 176). Замечательна языческая клятва в тавтологическом выражении: «да не ущитятся щиты своими» (Нест., 21). О взаимном содействии на поле битвы в Ипат. сп., 53: «твой щит и мой не розно еста»; 5) *шлем*: «ты бо можеши Волгу веслы раскропити, а Дон шеломи выльяти» («Слово о полку Игореве»); «тогда Владимир Мономах пил золотом шоломом Дон» (Ипат., 155), т.е. ездил, воевал на Дону; 6) *конь*: сесть на коня значило идти воевать, сидеть на коне — быть готовым к бою. Вот несколько примеров из Ипат. спис.: «братье, с Рожества Христова полезите на кони; и с Рожества Христова полезоша на кони» (45); «и тако скупя всю силу свою король, и полезе на кони, а ко Изяславу посла мужи свои» (52); «и сее ми зимы и весны нелзе на конь к тебе всести» (53), т.е. помочь тебе; «аз ти на коне уже вседаю же» (66), т.е. готов тебе помогать. Как пить шлемом значило воевать где-либо, действовать, так и поить коня: «не выдадите ли (бояр), а я поил есмь коне Тьхверью, а еще Волховом напою» (Новг., 41), т.е. конь не выдадите,

я нападуг на Новгород, говорит Георгий послам новгородским. Конь был товарищем воину. Поток Михайло Иванович был посажен в могилу жены своей вместе с конем¹. В сказках герой разделяет общую участь с конем, и жизнь одного выкупается смертью другого, как значится на столбах, стоящих на разделении дорог, с надписью: вправо поедешь, сам будешь жив – коня потеряешь, влево – сам погибнешь, конь останется в живых. Летописцы сохранили нам память даже о шерсти некоторых княжеских коней: так, у Мстислава был сивый, у Даниила гнедой (Ипат., 161, 174). Князья воздавали честь падшим коням своим похоронами (Ипат., 47); 7) *пот*: вместо «много трудился, воевал» в Ипат. 15 говорится: «Володимир сам собою постоя на Дону и много *пота утер* за землю рускую»; 8) *кость*: «и ту костью падоша» (Новг., 41); «да лучше есть на своей земле костью лечи, нели на чуже славну быти» (Ипат., 155); «ста на костях» (Пек. лет, 65); 9) *голова*: «можем главы своя сложити за тя» (Нест. по Лавр., 94); «можем головы свои за тя сложити» (Ипат., 225). Весьма любопытно сблизить в «Слове о полку Игореве» обычное эпическое выражение в словах Игоря: «хочу главу свою приложить, а любо испити шеломам Дону» с постоянными эпическими формами в Ипат.: «любо голову свою сложю, паки ли отчину свою налезу и жизнь» (54); «любо голову сложю, любо налезу Галичскую землю» (68; слич. стр. 72).

К этому воинственному периоду, выразившемуся в таких ярких эпических формах, относятся многие из древних пословиц, каковы, например, записанные в сборнике Янькова: «Полонив вскрикнет, а стят николи», «В мертвые уста не пройдет, а в кровавые пройдет».

Охота, как подобие войны, имела немалое значение в жизни наших предков. Судя по вниманию, какое обращает на охоту Владимир Мономах в своем поучении, надобно думать, что в ней видели в отдаленную старину более, нежели досужую потеху. До времен Нестора сохранилось предание о ловищах и перевесищах Ольги. Древляне, а также и другие племена,

¹ Древ. рус. стих. 223.

в доисторическую эпоху проживая в лесах, кормились охотой; как охотники, дали они Ольге дань птицам. Как в древненемецком языке совпадали понятия – радость и охота, т.е. *wonne* и *weide*, почему один средневековый поэт говорит: «*Ich wolte uwer freude sehen*» вместо: что вы наловили, что убили на охоте, так и у нас со словом *охота*, по самому уже словопроизводству, соединяется понятие об удовольствии. Мало того: как *живот* имеет значение имущества, и в особенности скота, так вместо *живот* или *аппетит* употребляется в одной пословице *охот*, очевидно, одного происхождения с *охота*: «Ешь, покамест охот свеж». Таким образом, по самому значению своему охота была у нас не только потехой, но и потребностью жизни, необходимым промыслом, так что в «Русской Правде» нужно было упомянуть о штрафе, какому подвергался, кто порушит чужое перевесище или украдет сокола.

Некоторые понятия образовались в нашем языке под влиянием звероловного и охотничьего быта. Как в санскр. от *кула* (семья), происходит *кулâя* (гнездо), так и у нас в старину *гнездо* употреблялось в значении семьи: например, в «Слове о полку Игореве»: «Инъгварь и Всеволод, и вси три Мстиславичи, не худа *гнезда* шестокрилцы». Тем же древнейшим бытом отзывается эпитет Всеволода Юрьевича – *Большое Гнездо*. При таком перенесении слова особенно явствует взгляд охотника в древнем выражении *гнездо стрел*, т.е. пук, известное число стрел; в этом выражении особенно замечательно то, что именно стрелы, орудие охотника, считаются гнездами¹. В игре бабками доселе сохранилось слово *гнездо* в значении пары: *гнездо бабок*. Тот же быт звероловов высказывается в одном древнем названии члена семейства, именно зятя, принятого в дом к тестю или теще: *вабий*, от глагола *вабить*, хотя и вообще при-зывать, приучать, однако собственно приманивать птиц, как, например, в пословице, в Архивном списке: «Ястреба вабят – не по голове глядят». Названием *вабий* объясняется следующая поговорка, записанная в Сборнике Царского, № 407: «Аще добр сын у отца яко ястреб на руце добр».

¹ Акт. истор., IV, 399.

Эпические басни о зверях хотя образовались окончательно уже впоследствии, при развитии общественной жизни, однако получили свое начало в ту отдаленную эпоху, когда пастух и охотник были товарищами коню, собаке, соколу, покровителями скота и врагами диких зверей и птиц. Притча о волке и овцах была в употреблении уже у древлян: «Аще ся въвадит волк в овце, то выносить все стадо, аще не убьютъ его». В народных пословицах, равно как и в целых баснях о зверях, особенное внимание обратили на себя волк и лиса, которых резко определенные характеры легко могли быть применены к человеку. Иные пословицы не иное что, как резкие выражения, удержавшиеся в памяти народа из эпической басни: например, «Говорит пойманная лисица: хотя-де и рано, а знать ночевать», «Мне места не много надо: сама на лавочку, а хвостик под лавочку», «Битый небитого везет», «Палкой подпоясан, мешком попирается». Иные пословицы можно назвать целой басней в малом объеме: «Волком родясь, лисцей не бывать», «Где волчий рот, а где и лисий хвост», «Звал волк коз на пир, да за гостиницами нейдут», «Кобыла с волком тягалась, только хвост да грива у ней осталась», «Лисица от дождя и под бороной ухоронится». Из сказок о козе: «Как козы рога не лезут в мешок», «как Брянская коза вверх смотрит», «Поглядывает, как коза на мясника». Намек на мифического кота-поэта: «Рассказывай сказки коту Ваське». Вот несколько пословиц, в которых действующими лицами птицы: «Куда ворона летит, туда и глядит», «Целовал ворон курочку до последнего перушка», «шел журавль по болоту – нос завязил, нос вытащил – хвост завязил». В одной сербской пословице наивно подмечена ухватка курицы, когда она пьет: «Курица пьет, а на небо глядит» (для того, чтоб не налетел на нее ястреб; значит: будь осмрителен). В «Древних русских стихотворениях» (309) находим целую притчу о соколе и кулике:

Сокол ли-то на сем свете не птица,
На его-то безвременьянице бывает.
Он пеш, да по чисту полю гуляет:

Худая-то птичка куличонко,
И та над соколом насмеялась.
Наперед-то его залетела.

Летописи наши, вообще умеренные в риторических украшениях, предлагают несколько уподоблений, заимствованных из быта охотников: так, например, в Лаврент. (115): «Боняк же разделися на 3 полки и сбиша угры в мяч, *яко се сокол сбивает галице*» – уподобление, напоминающее следующее место в «Слове о полку Игореве»: «Коли сокол в мытех бывает, высоко птиц възбивает». Об этом последнем произведении нашей старины должно вообще заметить, что оно все с начала до конца проникнуто живым на природу воззрением народа, проводящего жизнь между войной и охотой. Певец Игоря не только сравнивает с десятью соколами и стадом лебедей Бояновы персты и струны, но даже называет соколом воина, как в народных песнях «сокол» – постоянный эпитет молодца: «Аще сокол к гнезду летит, соколича ростреляеве», – говорит Гзак Кончаку. Народный язык в соколе изображает идеал героя: чтобы выразить силу и ловкость этой птицы, сербская пословица говорит: «На соколе не много мяса». Напротив того, лебедь, любимая жертва сокола, представлялась как нежный образ женщины: «Жена, что лебедь-птица, вывела детей вереницу», – говорит наша пословица. Хотя слово *лебедь* теперь употребительно и в мужском, и в женском роде, однако замечательно, что в старину, а в песнях и сказках и доселе – по преимуществу рода женского, как эпитет и образ женщины. Здесь грамматический род согласуется с древнейшим представлением в образе лебедя вещей жен и полубогинь, каковы, например, скандинавские валькирии или в «Слове о полку Игореве» дева с лебедиными крыльями¹. Как лебедь, по родству с немецкими формами *elbiz*, *albiz*, *alpiz* и латин. *albus*, сабинск. *alpus*, первоначально значит *белая* (потому впоследствии постоянный эпитет: *белая лебедь*, и потом приводится в связи с мифическими существами, носящими

¹ См.: «О влиян. хр. на слав. яз.», 33, 43–45.

название в немецк. наречиях: *alp, elb, älf, âlfr*, так и слово *сокол* возводит свою историю ко временам доисторическим. Впервые, сербы в постоянном эпическом выражении *соко сив* – эпитетом *сивый* восстанавливают первоначальное впечатление, от которого получила название эта птица в санскрите: именно *денас*, собственно сивый, а потом уже сокол; во-вторых, самое слово *сокол* у нас родственно с санскр. *ѡа-куна*, как сокол, так и птица вообще: в санск. *-уна* окончание, как в нашем *-ол*: корень *ѡак*, у нас *сок*, в санскр. имеет значение *мочь, иметь силу*, что совершенно согласно с характером этой птицы. Как лебедь занимает место в мифологии, так и сокол, – и именно в породе *крагуев*, которые, по чешским преданиям, были священными птицами и жили в священных *гаях*, или рощах.

Возводя к одному общему началу как верования и басни о животных, так и самые названия этих последних вместе с эпическими формами, в глубокой старине мы останавливаемся на том славянском племени, которое уже по самому названию указывает на первобытный образ жизни, именно *на лютичах*, о которых память сохранялась, может быть, от времен Геродота до позднейшей эпохи в предании о волкодлаках, или оборотнях в волков. Не распространяясь о веровании в старобытных волкодлаков, в имени которых, по другим славянским наречиям, удержалась даже первоначальная форма слова *волк* – именно *вркъ (врко-длакъ)*, согласная с санскр. *вркас*; не указывая на связь наших своеземных преданий со сказаниями Геродота о неврах, укажу на одно поверие о волкодлаках, извлеченное Миклошичем в его «Славянском словаре» из Кормчей книги: **«Облаки гонештеи отъ селянь влькодлаци нарицаются. Егда оубо погыбнеть лоуна или слъньце, глаголють, влькодлаци лоуну изъдошя или слъньце»**. На это предание, общее у нас с немцами, неоднократно намекают наши летописцы, например, в Ипат. 7: «Погибе солнце и бысть яко месяц, его же глаголют невегласи: *снедаемо солнце*». Волк, который не царапает, а *режет* своими когтями, как выражается наш язык, дал название древнейшему славянскому оружию *волчец*; это слово находим в рукописи Ветхого Завета,

XVI в., В. И. Григоровича (Книга 2 Царств. 12, 31): «и вльчции желѣзнии» вместо: «и на трезубы желѣзны». Пожирание небесных светил волком, без сомнения, стоит в связи с греческим мифом о Зевсе Ликейском, как божестве света, объясняя как отношение его к волку $\lambda\acute{\upsilon}^{*}(н)\nu\varsigma$, так и самое название *ликейский*, от $\lambda\acute{\upsilon}^{*}(н)\nu\varsigma$, происшедше¹. Власть волка над светилом выразилась у нас грубым представлением пожирания. Остаток этого предания доселе сохранился в пословице: «Серый волк на небе звезды ловит». Намек на волкодлака можно видеть и в следующей: «Светил бы мне месяц, а звезды *колом бяю*» или «*колом в землю*». Это последнее выражение объясняется бранью или проклятием, употребляемым в Рязанской губернии: «Кол бы те в землю», при чем подразумевается волкодлак или оборотень, который, когда умрет, обыкновенно прокалывается в могиле осиновым колом. Потому-то в заговоре оборотня «*светит месяц на осинов пень*»². К грубой эпохе относится верование в волкодлаков, когда возможно было представление человека в образе зверя и когда люди, находясь в постоянном обращении с зверьми, умели, по пословице, с волками выть по-волчьи; как ни странно покажется, а летописцы такое искусство действительно приписывают некоторым лицам. Так, в Лавр. 115 читаем: «И яко бысть полунощи, и встав Боняк отъеха от вой, и *поча выти волчьскы, и волк отвыся ему, и начаша волци выти мнози*». И до наших времен сохранилась одна пословица, в которой выражается опасение, чтобы словом не призвать волка или и самого беса в его образе: «Сказал бы словечко, да волк недалечко».

Хотя быт пастуший уже в отдаленную эпоху тесными узами был связан у славян с земледельческим, однако, как у немцев в глубокую старину, пастух был вместе и зверолов, даже тот и другой именовались одинаково: *weidman*; так и у нас в старину племена, ведшие лесную и полевую жизнь, могли образовать в своем языке понятия о пастушестве и применить их к жизни. Древляне, так наглядно понимавшие притчу

¹ Слич. Леонтьева: «О поклонении Зевсу», 102.

² Сахаров. «Сказ. русск. нар.», 1, 28.

о волке и овцах, употребляли глагол *паст* не только в отношении к стаду, но и к управлению землей. Древлянские послы в речи к Ольге как бы намеренно противопоставляют хищность волка своим князьям, которые, подобно пастухам, *пасут* древлянскую землю. Вот эти замечательные слова: «Мужа твоего убихом, бяше бо муж твой *аки волк восхишая и грабя*, а наши князи добри суть, иже *распасли* суть Деревьску землю». Так и чехи в древнейшую эпоху, по свидетельству Краледворской рукописи, своих богов называли уже *спасами*: «I tamo *bohот spasam* dat mnostwие obeti» («Заб. и Слав.»). Это старобытное представление как богов, так и правителей в образе пастуха находим и в других языках индоевропейских: Гомер для царя употребляет описательную эпическую форму *ποιτήν λαῶν* – т.е. пастух народов. По-санскр. *gona* вместе и пастух, и правитель; это слово состоит: из *gô* – бык, корова, откуда наше *говядо*, через санскр. форму *gavьja* (*bubulus, bovinus*), и из *pa* – сохранять, родственного с нашим *паст*и.

Санскр. *gô*, кроме значения быка и коровы, а также и земли (о чем будем говорить после), значит также *небо, лучи света*, т.е. славянское *зор*, а также и *глаз*, по связи понятий зрения и света. Согласно с переходом санскритского *gô* от значения быка и коровы к небу и свету у нас доселе бык и корова – мифические символы неба, света, погоды. По шерсти коровы, идущей впереди возвращающегося с паствы стада, узнают завтрашнюю погоду; потому в загадках¹ день и ночь загадываются как белая и черная корова; под образом лысого вола загадывается не только луна, но и день. Если под символом быка или коровы представлялось светило, то ущерб светила весьма естественно мог быть приписан волку, поедающему рогатый скот. Вероятно, намек на это же поверие находим в «Слове о полку Игореве»: «великому Хрьсови (т.е. солнцу) влъком путь прерыскаше». При этом нужно иметь в виду следующее лингвистическое соображение². Звезда *hesperus*

¹ Н. А. Сементовского «Малорус. и галицк. загадки». 1851 г. стр. 5–7.

² Донесение П. Прейса, в «Журнале Министерства народн. просвещ.», 1841 г., февраль.

в литовском языке называется *zwerinne*, от слова *zweris* – собственно *зверь*, употребляющегося по-литовски в значении волка; эта же звезда у чехов называется также *zweretnice*, *zwerenice*, а также и в одном старинном западнорусском переводе Иова (38, 32) «Зверяница».

Переход от дикого состояния племен, населявших Русь, к благоустроенному и по преимуществу пастушескому частью выражен в народном стихе о Егории Храбром, который, устро-
яя землю Русскую, еще

Наезжал на леса на дремучие:
Леса с лесами совивалися,
Ветя по земле расстилалися.

Вместо мирных пастухов и стад рогатого скота и овец

Наезжал Егорий на стадо звериное.
На серых волков на рысучиих;
И паствят стадо три пастыря.
Три пастыря да три девицы –
На них тела яко еловая кора.
Влас на них как кавыль трава.

Устроая землю, он велел зверям разойтись по два, по три и по одному, а пить, есть только от него повеленное. Отсюда пословица: «У волка в зубах Егорей дал», в нераздельной связи стоящая с упомянутым стихом¹. С той поры, как Егорий устроил Русскую землю, он стал покровителем стад. В одном сибирском причитанье, охраняющем стада, является заступником именно Егорий. Так как в быте пастушеском богатство состоит в скоте, что показывает и самое слово *скот*, уже в готском языке перешедшее в *skatts* – богатство, сокровище, а во фризском языке *sket*, соединяя древнейший смысл скота с переносным к сокровищу, означает и то и другое, то, без сомнения, глубокой стариной отзывается пословица «Егорий

¹ Снегир. «Русск. нар. послов.», 410.

да Влас всему богатству глаз». Во времена Нестора Перун и Волос, божества, без сомнения, различных эпох, стоят уже рядом. Воины Святославовы клянутся обычной эпической клятвой: «Да имеем клятву от бога, в его же веруем, в Перуна и в *Волоса скотья бога*». Следующая прямо за тем выше разобранный клятвенный текст на золоте, относящийся к божеству огня и света, могла согласоваться и с понятием о Волосе как *скотьем* боге, т.е. покровителе богатства, обилия. Самая жизнь человека, или *живот*, как говорили в старину, были применены к пастушьему быту. Не говоря о значении слова *живот*, и доселе употребляемого в смысле скота, а потом уже имения вообще, укажу на некоторые места из летописей, где говорится *жизнь* вместо *животы*: «се есмы села их пожгли вся, и *жизнь их всю*, и они к нам не выйдут; а пойдем к Любчю, идеже их есть *вся жизнь*» (Ипат., 37), «и *всю жизнь нашу* повоевали» (ibid., 38), «вземше под ним волость его и *жизнь его всю*» (ibid., 82). В Чешских глоссах Вацерада 1202 г. объясняется: «Sizn (т.е. жизнь) – *ubertas, habundantia, fecunditas*». Применение слова *жизнь* к пастушескому быту подтверждается значением слова *жир*. Как и до сих пор слово *тук* от понятия о жире и сале переносится к земле и растениям (в выражении *тучные поля*), так и в старину, в древнейшей чешской поэме «Суд Любуши» слово *жир* от скота переносится вообще к богатству земли, в выражении «и se se sirne ulasti», т.е. в се же *жирне власти*, или области; как в нынешнем выражении, так и в древнечешском очевидно применение слова, взятого из быта пастушьего, к понятиям о богатстве, развившимся уже в быту земледельческом. Мало того, как слово *жизнь* переходит в значение обилия, имущества, так и *жир* имеет смысл имения, а также и жизни: в Вологодской губернии *жира* значит жизнь, *жирова* – имущество. В Новгород. лет. 22 *жировать* употребляется в смысле жить: «И не съмеяху людье *жировати* въ домъхъ, нъ по полю живяхуть». Может быть, и в «Слове о полку Игореве» *жир* употреблено в смысле жизни, т.е. имущества, живота: «погрузи *жир* во дне Каялы». От наших собственно русских памятников теперь перейдем к языку

перевода Св. Писания. В книгах пророков, древнейшего списка Упира, по рукописи XV в. в Троицкой лавре, слово *жир* употребляется вместо *пастить*: «**на жиру блазѣ напасу я**» (Иез. 34, 14), «**како бысть въ ищезновение. жиръ звѣремъ**» (Соф. 2, 15). С другой стороны, *жить* употребляется вместо *пастися*: так, в сербском списке Библии XVI в., у В. И. Григоровича, читаем: «**и живеху по брѣгу**» (Быт. 41, 2) вместо «**и пасяхуся по брегу**». Теперь, по указании на древнейшее значение слов *жизнь* и *жир*, будет для нас понятна с первого разу весьма темная, из отдаленного быта пастушеского дошедшая до нас сербская пословица «Ко нема млијека, нема лијека», т.е. у кого нет молока, у того нет и лекарства.

III. Быт земледельческий и оседлый

Переходя к обозрению быта земледельческого, тотчас заметим, с какой энергиею выражается он в пословицах и какой перевес получает в жизни славян перед всяким иным способом существования. Соха и заступ хранят свет, говорит серб в своей превосходной пословице: «Рало и мотика свијет храни». «Плуг кормит, а луг портит», — говорит русская пословица, указывая на превосходство земледелия перед жизнью пастуха. Пахарь так привязан к своей пашне, что, даже умирая, заботится о том, чтобы на лето взошло и возросло посеянное им, когда уже его и не будет в живых; пословица говорит: «Мужик, умирать сбирайся, а земельку паши».

С настоящим трудом народ знакомится на земледелии. Потому нем. *arbeit*, готск. *arbaiths*, сканд. *arvidi* — работа, первоначально значит пахание, возделывание земли. Так и у нас глагол *страдать* иметь при себе существительное *страда*, которое как в древнем языке, так и теперь в областных наречиях употребляется в значении земледельческой работы, жатвы, а также и сенокоса. Ту же мысль о тяжелом труде земледельца выражает пословица «Не за сохой ходишь», т.е. твое дело не так трудно, как дело пахаря. Зато и вознаграждается

земледелец обильно; потому что «дорогой товар из земли растет». Согласно с этой пословицей жито по-польски называется *збоже*, т.е. богатство: от слова *бог*, откуда *бог*-ат, *у-бог*. Как в быту звероловов и пастухов меха, шкуры и стада получили общее значение богатства, так и земледельческое *збоже* (жито, хлеб) в чешском наречии уже в древнейшую эпоху имеет значение богатства, имущества вообще; например, в «Суде Любуши»: «*Deli use tu sbosiem u iedno uladu*» («Дети все ту сбожем в едно владу»). Так как земледельческий быт славян уже в старину незапамятную заслонил от нас предшествовавшую ему грубую эпоху непосредных дикарей, то весьма естественно, что первобытные понятия об имуществе и богатстве как о сокровище змея или потом как о достоянии скотья бога Волоса уже издревле должны были уступить образу, взятому из жизни оседлых земледельцев и выраженному словом *збожие*, одного корня и с ныне употребительным словом *бог*-ат, от корня *бог*.

К быту земледельческому относится обоготворение *земли*. Она общая всем кормилица, как прежде для пастуха были стада. Переходом из одного образа жизни в другой я объясняю два значения санскрит. слова *gô* – корова и земля. Славяне образовали свой язык самостоятельно еще в эпоху отдаленнейшую, почему и удержали в слове *гов*-ядо древнейшее значение рогатого скота. Немцы же, потерпевшие в языке более переломов и менее славян устоявшие в древних формах, как грамматических, так и бытовых, то же санскр. слово *gô* приняли уже только в значении земли, страны: готск. *gavi*, откуда нем. *gau*. – Земля-кормилица прекрасно определяется мифическим выражением «мать сыра земля». Эпитет *сыра*, вероятно, имеет значение земли влажной, плодородной, согласно с лужицкой пословицей «*Dzez ma luhu, tam rosce*», т.е. где мокренько, там и растет. Сюда же относится весьма древняя сербская пословица «*Пијан као земља*», т.е. **пьян, как земля**, – подразумевается напоянная дождем и влагою сырая земля.

С успехами земледелия лен и пенька в одеянии заступили место звериных кож. Что же касается до лыка, то упо-

требление его относится к глубочайшей древности диких племен, проживавших в лесах. Это старинное поколение уже во времена Владимира слыло лапотниками, как свидетельствует Нестор: «Рече Добрыня Володимеру: съглядах колодник, оже суть вси в сапозех; сим дани нам не даяти, пойдем искать *лапотников*». Таким образом, от времен доисторических и доселе лыко и мочало – принадлежность русского человека; одна малорусская загадка так загадывает москаля: «Лыком вязане, у лыках ходыть, пид лыком спыть». Но уже в доисторическую эпоху славяне умели обрабатывать лен. Желая описать весь объем семейной работы, поэма о суде Любуши выражается: «*Muse pasu, seni rubi stroia*» («**Мужи папсут, жены рубы строят**», т.е. прядут и шьют рубашки). Как в этом эпическом выражении, так и в пословицах жена обыкновенно является пряхой; вот две весьма древние из Архивного сборника: «Жена пряди рубашки, а муж вей гуж», «Жена прядет, а Бог нити дает». В Воронежской губернии в с. Верхотишанке, по старинному обычаю молодая в первый год своего замужества должна *напрясть, выткать* и *сшить* в семью веретье и мешок. Переход от жизни воинской к мирной земледельческой, от воинственной женщины, какова жена Дуная в «Древних русских стихотворениях», к мирной пряхе (англосакс. *friedowebbe*, т.е. *friedeweberin*) – выразился в двуличневом характере скандинавских валькирий и наших полудниц. Как валькирия – божество войны, вероятно, уже потом становится пряхой, так и полудница, из рода воинственных вил и диких русалок, хотя и любит лен и пряжу, но выражает свою любовь в формах самых диких и кровожадных, что видно из предания лужичан об этом божестве, называемом у них *пржезполница, пржиполница*, а также и *серпышия**, потому что *в полдень* выходит на поля с *серпом* и срубает головы тем, кто не устоит против ее расспросов, как обрабатывать и прясть лен. Отсюда лужицкая пословица «*Won so prasa, kaz pripolnica*» – допрашивает, как полудница, т.е. засыпает вопросами, пристаёт к горлу. Не покровительница мирного труда выражается в образе лужицкой полудницы, а скорее темное воспоминание о том диком поко-

лении, которое враждебно встретило первые успехи трудолюбивой и мирной жизни поколения нового. Мифическая пряжа у нас известна под именем *кикиморы*. Пряжа ее нейдет людям впрок, как говорит следующая пословица в сборнике Янькова: «От кикиморы рубашки не дожидаться». Впрочем, областные наречия, например в Южной Сибири, знают и полудницу, называя этим именем сверхъестественное существо в виде старухи в лохмотьях и с вклоченными волосами; она будто бы охраняет огороды от опустошения. Согласно с самым именем *полудницы* и немилостивым ее обычаем убивать в полдень людей, если они замешкаются на работе, у нас в областных наречиях, и именно в Южной Сибири, употребляется глагол *полудновать* в значении: жить последние минуты перед смертью. Отсюда обычная эпическая форма в «Древних русских стихотворениях»: «едва душа в теле полуднует». Мифическое значение этого глагола окончательно доказывается чешским названием болезни *polednice*, по-польски: *dziewanna*, т.е. *diana* или *daemon meridianus*.

Возделывание земли, заставляя пахаря дожидаться плода от обработанной им нивы, нечувствительно приучает его к одному месту, которое становится ему родным, как по труду, который он положил на него, так и по привычке: «Наездом хлеба не напашешь». Твердая оседлость земледельца метко выражается словом *корень*, которое в некоторых областных наречиях употребляется в смысле оседлого, жилого места; вместо «моя родина» говорят: «*мой корень*». Иногда это слово употребляется и в сокращенной форме *корь*: «*на корю* сидит», т.е. поселился. Таким образом, оседлый земледелец как бы *вкореняется* на своей родной земле. Главная его деятельность на поле; лес – граница его взорам на отдаленном небосклоне, а также и граница его возделанному полю; потому от слова *рамень*, лес, происходит областное название границы: *зарамень*, а также и просто *рама*.

В преданиях быта земледельческого образовалось древнейшее понятие о трех семенах – людском, скотском и земляном, сохранившееся в следующей сербской клятве: «Тако

ми се не ископала три сјмена: людско, скотско и земальско!» В нашей народной поэзии *оставить на семена* употребляется в значении: оставить в живых хотя несколько человек, чтобы не вымер весь род; так в «Древних русских стихотворениях» (92):

Уйми своего слугу верного,
Оставь мне силы хотя *на семена*.

В «Слове о полку Игореве», в котором выражения из быта грубых звероловов смешиваются с картинами мирной земледельческой жизни, есть одна весьма замечательная эпическая форма, в которой жизнь человека выражена под образом посева и произрастания: «Тогда при Олзе Гориславличи *сеяшется и растяшеть усобицами*». Эта эпическая поговорка из быта земледельцев записана на листе харатейного Апостола 6815 года в Патриаршей библиотеке под № 15.

Вместе с оседлой жизнью племени узнали и родной кров. В противоположность бродячим дикарям, порог родной избы, под которым, по немецким преданиям, живут эльфы или наши домовые, – стал заповедной границей семейному довольству, как энергически высказывает прекрасная сербская пословица «Кутьни је праг највета планина», т.е. перешагнуть через порог родной избы труднее, нежели через самую высокую гору; стоит только оставить родной дом, а там иди куда глаза ведут. Отсюда понятна вся сила сербского заклания: чтобы мне на веку не видать родимой избы («Тако своје кутје жив не видно!»), ибо, как говорит сербская же пословица человек на чужом месте что погибшая душа. Важнейшая часть избы, ее центр – это печь: она спасает от двух сильнейших врагов человека – от голода и холода: кормит и согревает. Как же было не полюбить родное *огнище*! В сербских пословицах мать говорит о своих детях: «Мое благо в пепле растет»; дети об отце или внуки о деде: «Без старого пня сиротеет огнище» («Без стара панья сиротно огниште»). Русская пословица, записанная в сборнике Янкова, прекрасно выражает силу и довольство человека под родным кровом:

«На своем *попелище* и курица бьет». По старинному свадебному обряду у донских казаков¹, как скоро жених сговаривал невесту, тогда родители его позывали сватушку и свашеньку, а также и всех гостей на сговоре – пожаловать к ним в дом *смотреть печи*, т.е. на пированье, или посмотреть, как богат жених, потому что эпическое выражение *смотреть печи* имеет здесь значение: посмотреть жите-бытье и богатство, как говаривали в старину. В связи с понятиями о домашнем очаге как залоге семейного благосостояния образовалась пословица, впоследствии употребляемая с ироническим оттенком: «Разживайся угольком да глиной!»

Верования в *домового* произошли в семейном кружке, близ родного очага. Домовой любит печку. Есть одно польское предание, по которому черт (т.е. домовый), не желая оставить того дома, где он поселился, остается на попелище даже и тогда, когда сгорит дом; он избирает тогда своим жилищем печь, отсюда польская пословица «W starym piecu diabeł pali»². О поклонении печке как языческому жертвеннику, и притом с указанием, что оно предшествовало введению христианства между славянами, свидетельствуют две сербские пословицы, выражающие ту мысль, что кто не видал еще ни церкви, ни алтаря, тот кланяется и печи: «Ко није видео цркве, и петљи се кланя», «Ко олтар не види, и петљи се кланя». Сказочный дурак, которому в старину мог соответствовать *двоверный невелас*, обыкновенно представляется сидящим на печке, т.е. ничего не знающим и ничего не делающим. Вероятно, в отношении к этому лицу должно понять следующую пословицу о поклонении печке: «На печке сидел, кирпичам молился». Домашний пенат, в образе ли огня или домового, мог предвещать и давать советы; остатками такого вещания доселе сохраняются многие приметы, взятые от огня, углей, печи. Поэтому весьма естественно думать, что следующая пословица первоначально могла иметь мифическое значение: «Из одной печи, да не одни речи».

¹ Терещенки «Быт Рус. нар.» 2, 610.

² Седина в бороду, а бес в ребро (*польск.*)

Здесь место сказать несколько слов о чествовании *овина*. Овин соединил в себе первоначальное понятие о родном огнище с обрабатыванием жита. Это слово ведет свое начало от времен далеких: еще Ульфил в IV веке для греческого (н)* *λίβανος* (Мф. 6, 30) употребил слово *auhns*, которому в Остромировом Евангелии соответствует «пещь». Готское *ai* в прочих нем. наречиях переходит в позднейшее *o*: сканд. *ofn*, древневерхненем. *ovan*, древнефризск. *oven*. Так как готскому *ai* у нас соответствует весьма часто звук *o*, то нет препятствия приравнять наше *овин* к готскому *auhns*, в котором *h*, как видим, переходит в губные придыхательные звуки, как в прочих немецких наречиях, так и у нас в этом слове. В известном Слове Христолюбца о мифическом значении овина говорится так: «И огневи молятся под овином». Не входя в подробные исследования этого любопытного предмета, укажу на одну пословицу, в которой как бы с намерением указывается на суеверное предание об овине, долженствовавшее уступить место истинному христианскому благочестию: «Церкви не овины, в них образа всё едины».

Как овин есть не что иное, как вырытая землянка с топкой, так в древнейшую эпоху и сама *печь* или *пещь* – была тоже яма в земле, что ясно свидетельствует история языка. Так вместо ямы, пещеры, в одном Паремейнике XII в. болгарского письма, у В. И. Григоровича, употреблено слово *пещь*: **«и погребоща и въ пещи соугоубыи. яже стяжа Аврамъ пещь»** (Быт. 50, 13). В исправленном тексте в обоих случаях стоит слово «пещера». Согласно с таковым значением печи самое жилище – в истории языка – ведет свое начало в связи с огнищем от тех грубых времен, когда дикарю достаточно было какого-нибудь вертепа, чтобы укрыться в него вместе со своим стадом. Любопытно, что слово *хлевина* (очевидно, происшедшее от *хлев*), имеющее в церковнославянском языке значение жилища, иногда употребляется в смысле рва, ямы. Так, в сербской рукописи Библии XVI в., у В. И. Григоровича, в книге Быт. 40, 15 читаем: **«нъ вьврьгоше ме в хлѣвиноу потока сего»** – вместо исправленного: **«но ввергоша мя в ровъ сеи»**. В этом древнейшем значении

рва наше слово *хлевина* употреблено и Ульфилою в готском переводе Библии IV в., и именно в форме *hlaiv*, и преимущественно в смысле ямы могильной¹.

Семейные связи установились и упрочились под родным кровом, согретые отеческим огнищем, дети привыкли любить и уважать своих родителей, а вместе с тем и всех старших, ибо без старого пня и огнище сиротеет. Для означения старшова в доме есть в нашем языке одна в высшей степени любопытная поговорка или эпическая форма, для уразумения которой предварительно следует напомнить читателю о связи понятий дыма и семьи, дома. И доселе пословица говорит: «Дом пахнет дымом» или, как говорят сербы: «У свакой кутьи има дыма». – Поляне, еще в эпоху доисторическую усевшиеся оседлыми жилищами, употребляли уже слово *дым* вместо семья, изба, и именно в обычном выражении о дани или пошине, как свидетельствует Нестор следующими словами: «Съдумавше поляне и вдаша *от дыма* мечь». Если дым был символом очага и семейного кружка, то само собою следует, что, кто долее живет на свете, того одеяние более закроется от дыма. Потому вместо «старшой» употребляется выражение «дымная шапка», например: «Помни, малой, дымную шапку! Не забывай дымную шапку».

Дом крепок хозяином, и семья держится старшими; потому пословица говорит: «Всякой дом по большую голову стоит». Так как от понятия о старшем в семье образовалось понятие о власти вообще, то *старший*, *старейшина* – уже в древнейшую эпоху расширили свое значение до *первого*, *наибольшего*, *владыки*². Особенно разительна связь этих понятий в сербском выражении *младой старейшина*, в пословице: «Тешко кутьи на младој старјешини» (тяжко избе на младом старейшине).

Вместе с уважением старших возникло и укреплялось благоговение к старине и преданию. Пословицы, держась обычаем и стариной, с особенной силой выражают мысль о

¹ Слич. «О влиян. христиан. на слав. яз.» 97.

² Лингвистические подробности о слове *старейшина* смотр. «О влиян. христ. на слав. яз.», 168–169.

том, что все настоящее крепится прошедшим, что старину должно чтить свято: «Встарь люди бывали умней», «Что старее, то правее», «Что исстари ведется, то не минется». Из множества пословиц, в которых высказывается высокое значение обычая, укажу на две сербские, выражающие силу обычая как нельзя лучше: пусть лучше все село пропадет, чем в селе обычай; лучше землю продать, чем изгубить ее обычаи («Болѣе је да село пропадне, него у селу обичај», «Болѣе је земљу продати, него јој обичај изгубити»).

Раздор начинается уже в недрах самого семейства, у родного очага, как выражается сербская пословица: «У огниште посвадиште, у одриште помириште», т.е. при родном очаге ссорятся, при смертном одре мирятся. Уже древнейшее произведение чешской поэзии, «Суд Любуши», имеет своим содержанием вражду двух родных братьев: «*Se uadita rodna bratri, rodna bratri o dedini otne, uadita se cruto mezu sobu*» (враждуют два родные брата о наследстве отца, враждуют круто между собою). Сербские пословицы с особенной выразительностью высказывают ту мысль, что важнейшая причина вражды в мире раздор братьев: «Није крвника без брата родника». Другая пословица в разговорной форме выражает ту же мысль: «Кто тебе выколол глаз? – Брат. – То-то так и глубоко!» Междоусобная война окончательно разрывает семейные узы: «кад је рат, нико нико није брат», т.е. на войне нет брата. Как наши летописцы беды от нашествия врагов слагают на междоусобия братьев; так и сербская пословица: «Ко не држи брата за брата, от тье тудына за господара», т.е. кто не держит брата за брата, примет чужого за господара.

Как сыновья нарушают семейное согласие враждою, так и дочь вырывается из родных уз браком. Она также горюет у отеческого очага, чтобы не пришлось ей заплетать при нем свою седую косу, т.е. чтобы не состариться в девках, отсюда сербская клятва: «Тако сиједу косу не плела на очино огниште». Дочь и сестра, выданные замуж, становятся уже соседками, как говорят сербы в пословицах: «Штьерца удата сусједа назвата», «Сестра удата сусједа назвата». Выход не-

весты из родной семьи в дом жениха горестными предчувствиями и тоскою отразился в свадебных песнях и причитанных невесты: в них чувствуется боль сердца, отрываемого от кровных уз и милых привычек детства. Недоверие и раздор вносит молодая сноха в дом свекора и свекрови. Одна русская пословица в сборнике Янькова наивно описывает подозрение свекрови как неусыпного соглядатая, у которого повсюду глаза. Ненависть ее к снохе сербы выражают пословицей: «Свака свекрва мрзи на снаху».

С расторжением семейных уз, с выдачей дочери замуж или с разделением братьев становятся необходимою потребностью миролюбивые отношения к соседу. Как выданная дочь называется соседкою, так и поделенные братья – соседи: «Братя подијельена сусједи назвати». Дружество соседей, начавшееся родством, родством же и скрепляется: лужицкая пословица говорит: «*Zonu sej ber ze susodstwa, a kmotrow pros zej z daloka*» (жену бери из соседства, а кумовьев издалека). В другой пословице, русской, отец с матерью утешают невесту: «Не вздыхай тяжело, не отдадим далеко: хоть за Фоку, да подле боку», иначе – «Хоть за Лыску, да близко».

Здесь следует сказать об отношении *семьи к роду и племени* и к *миру*. Сначала быт семейный поглощался у славян племенным, входя в этот последний как его главный, основной элемент. Потому само слово *племя* у славян, как восточных, так и западных, например у поляков, означает не только поколение, но и семейство. На этой первой ступени своего значения *племя* имело при себе синонимом слово *род*, с тем, однако, отличием, что «племенем» означалась линия нисходящая, а «родом» – восходящая. Таким образом, в тождесловном выражении *род-племя* разумелись все родственные связи. В смысле семьи выражение это употребляется у нас даже в позднейших народных произведениях. Так, в Горе-злочиастии сказано:

Стало срамно молодцу появиться.
К своему отцу и матери,
И к своему роду и племени.

Вследствие естественного размножения семей «племя» получило смысл целого поколения и как принцип выразилось в *племенном быте* полян, древлян и т. д. Тотчас же в противоположность народному племенному началу выступает и *род* со своими, так сказать, аристократическими тенденциями в лице *князя* (уже от нем. *kunings* – князь, от готск. *kuni* – род). Князья являются со своим родом и вносят новый родовой элемент в племенное, семейное устройство. Уже и предки наши видели аристократический смысл в родовом быте, как это явствует из Алфавита, или Азбуковника, по рукописи XVII в., принадлежащей мне: «*Роди* – княжи заповеди, а по словенски роди наричются племена человеческая». Таким образом, племя остается в удел всей массе народной; аристократия возводит до героев свой род и им величается. Впоследствии в языке русском слово *племя* даже по преимуществу удержалось при своем, так сказать, низменном значении, выражая вообще *семена*; например, «оставить какое-нибудь животное *на племя*». Отсюда в областном языке *племянник* – вообще хорошее семя, а также скот и т.п., для хорошего племени. Переходя на высшую ступень государственного развития, слово *племя* получило у славян и высшее значение *княжества*, целой провинции, например у черногорцев (*племе*).

Совершенно справедливо было замечено теорией родового быта¹, что само слово *семья* первоначально не имело нынешнего значения фамилии, а употреблялось на Руси в смысле жены, и особенно в ласкательной форме *семьица*, и что при этом же употреблялся глагол *семытися* в смысле собираться: к этому мы присовокупим областное *семейно* – многолюдно (вятск.). Но эти факты не привели исследователей к тем выводам, которые сами собой бросаются в глаза беспристрастному исследователю, а именно: 1) уже в самых словах *семытися* – собираться и *семейно* – многолюдно явственно означает прямой переход от тесного круга жизни семейной к общественной, к общине, к *миру*; и 2) *семья* в смысле жены так же прямо указывает на тот жизненный, народный

¹ Соловьева «История России», 1851, ч. 1, примеч. 47.

элемент, которого напрасно будут искать в теории родового быта. *Родовой* быт коренится родоначальником и ведется по мужской линии. Равноправность *племенного* быта нашла себе соответствие в самой *семье*, которая придает особенное значение влиянию женщины. Нестор, говоря о семейных правах полян и древлян, как бы не умел еще остановиться на главных представителях семейного круга: для него и снохи, и свекры, и деверья, и зятя – все сливается в общее понятие целого рода-племени. Напротив того, с идеей *семьи* возникает в сознании тесный, домашний круг около матери семейства и супруги. И именно этот-то семейный, домашний быт в охранительных недрах рода-племени – по преимуществу выражается в русской народной словесности, в песнях, пословицах, поговорках и т. п. Если, с одной стороны, вещие певцы были внуками божеств, как Боян – внук Велеса, если слепые старцы были представителями преданья и народной старины, то, с другой стороны, все члены рода-племени, и особенно семья, принимали самое живое участие в народном творчестве. Мы не имеем поэзии родового быта; зато все славянские племена неистощимо богаты песнями *семейными*, и – что особенно замечательно – песни, именно *женские* составляют самую главную часть этого семейного эпоса, объемлющего всю жизнь человека от колыбели до могилы и сосредоточенного на свадьбе как на таком обряде, который полагается в основу семейного быта.

Переход от жизни семейной к общественной выразился в слове *миръ* (*миръ* и *міръ* первоначально между собой не различались). Древность этого слова у славян доказывается собственными именами, с ним сложенными; например, *Владимиръ*, *Остромиръ*, *Казимиръ*, *Славомиръ*; слич. готские имена Амалунгов у Иорнанда: *Theode-mir*, *Wale-mir*, *Wide-mir* (De rebus geticis, гл. 14). Первоначальное значение слова *миръ* было не просто согласие в общем, отвлеченном смысле, но именно согласие известных лиц, постановленных между собой в известное отношение, то есть в смысле юридическом. На первом плане могли стоять два конкретных применения: 1) в жизни семейной *миръ* означало брак, как это и до позднейших

времен сохранилось в польском: *малженски мир* – брачный союз¹; и 2) в отношении к чуждым народам, в смысле согласия и примирения с врагами, как употребляется уже в древнейших наших летописях. Потом общественное и юридическое сближение нескольких семей, живущих вместе, получило название *мира*; отсюда *миром* называется целая деревня, целое население; в этом случае мир от семейного согласия переходит к определенному юридическому значению собрания известных лиц на *мирской сходке* для решения дел общественных. Наши пословицы прямо указывают на это юридическое значение: «Мир не судья, были б сватовья», «Мира никто не судит», «Мир *зинет – камень лопнет».

С принятием христианства наступила новая эпоха в значении слова *мир*. Христианство при первом прикосновении своем к ограниченной, языческой национальности стремится извлечь ее из тесного, домашнего круга воззрений и ввести в область общечеловеческих идей. Этот переход всего очевиднее совершился на значении слова *миръ*. Переводчикам Св. Писания на славянский язык нужно было выразить всеобъемлющий смысл греческого слова (н)**ὁβς* (вселенная, *mundus*). Слово *миръ*, запечатленное известным юридическим смыслом, казалось переводчикам слишком ограниченным и тесным сравнительно с необъятным значением греческого (н)**ὁβς*. Надобно было слово *миръ* как-нибудь расширить, распространить, и они, согласно со свойствами языка, произвели эту любопытную операцию, прибавив к этому речению местоимение *весь* (*вьсь*), которое в древности означало и всякий. Потому-то во всех древнейших письменных памятниках наших греч. **■κβοος*, переводится не просто *миръ*, но *вьсь миръ*, то есть *весь мир* или *всякий мир*, *все миры*.

Не станем входить в подробности, в каком отношении к миру стоит *братчина*, заметим только, что самое слово указывает на суд и расправу родственную, откуда первоначально пошла братчина. О ее суде пословицы говорят: «Братчина судит, ватага рядит», «Братчина судит, как судья». Так как

¹ См. в «Словаре» Линде.

братчина, между прочим, состояла в пированье, то весьма естественно предполагать, что это слово в связи с *братиною*, т.е. с большой чашей. Пословица в Архивном сборнике говорит: «Звалася баба княгинею за пустою братиною» (у Снегирева 139 – «за пречистою братиною»). *Пустая братина* указывает на иронический тон пословицы; что же касается до слова *княгиня*, то оно свидетельствует, что как на свадьбах жених и невеста назывались князем и княгиней, так и на братовщине пировые старосты именовались князьями. Происхождение братчины от кровного родства впоследствии могло возобновляться *побратимством*, как весьма естественной попыткой восстановить родственное на миру согласие, нарушаемое расторжением семейных уз. Кроме семейного и общественного значения, братчина уже в эпоху доисторическую имела смысл религиозного обряда, о чем ясно свидетельствует история языка. В Георгии Амартоле, рукописи XIV в. в Троицкой лавре, употребляется «*брачинами*» вместо «приношениями в жертву» (ἀνάθημα).

По мере развития и установления понятий о мире или обществе определяется понятие о собственности и владении и, вероятно, постепенно и согласно с местностью и образом жизни, о чем свидетельствуют и пословицы. Имущество пастуха в стадах, а не в земле, где они пасутся; потому серб говорит: «Чьи овцы, того и планина». Житель приморский присваивает себе и море: «Чья суша, того и море», – говорит тоже серб. Напротив того, моряк называет своим край моря: отсюда сербская пословица: «Чье море, того и край». Земледелец ведет свою собственность от земли: «Чья земля, того и хлеб». При такой неопределенности понятий оказалось необходимым оградить и упрочить собственность правдой и судом, отсюда пословица: «Чужое добро страхом огорожено».

По народным изречениям и пословицам едва ли возможно представить постепенное развитие понятий о праве и собственности, потому что истины общие, на простом, здравом смысле основанные, всегда и везде одни и те же; что же касается до понятий ложных, то по мере того, как вырабатывались

истинные, первые уступали место последним и неовозвратно пропадали для потомства. Не удивительно, что народные пословицы (в том виде, каковы они в употреблении теперь) исполнены глубокого познания жизни и отношений общественных. Просто и ясно определяют они не только понятие о собственности, но и мельчайшие оттенки в рассуждении ее приобретения, мены, ценности, труда и других экономических подробностей, уяснение которых так необходимо в ежедневном быту. Плоды земледелия полагаются главным источником богатству: «Дорогой товар из земли растет». С другой стороны, тот же хлеб почитается дешевым, потому что его вдоль: «Не зови дорогим, когда Бог зародил»; ибо только «чего мало, то и дорого», и чего «мало в привозе – много в запросе». Вследствие таких соображений весьма естественно отделилось понятие об изобилии от понятия о ценности: «Не всегда кормит обоз, иногда кормит и воз», «Калачи живут дешево, коли деньги дороги». Цена разумеется как нечто независимое от личного произвола и взаимного согласия: «Собою цены не уставить», «Цену Бог устанавливает». Хотя мера ее значительно определяется плодородием земли: «Будет рожь, будет и мера», однако зависит и от самой жизни человека: «Цена по труду». В отношении к приобретению жизнь представляется непрестанной тратой, если только прожитое не наверстывается доходом: «В который день не нажил, так прожил», «В барыше Бог волен, а харчик-от всегда равен», и вообще как жизнь, так и всякий «живой товар растит наклад».

Касательно суда и правды от старины могло остаться в пословицах относящееся более к внешнему порядку судопроизводства, и в особенности к уголовному следствию. «Что на суде говорят, то и записывают», – гласит русская пословица в Архивном сборнике о внешней форме суда. В запутанных делах положение свидетеля было весьма невыгодно, когда ищья и ответчик на затруднительный случай запасали известную уловку: «Хотя и солгать, да было бы на кого послаться». Потому человек честный неохотно шел в свидетели: его страшила ложь в показании, а также пуга-

ла и грамотная обстановка суда; потому естественно могла образоваться пословица, записанная Яньковым: «За волосы свидетеля тянут». Зато «лгач лгачу надежный свидетель». Может быть, на древнейший обряд судебного испытания намекает пословица: «Железа и змея боится». Общее правило уголовного исследования, и теперь имеющее свою силу, метко выражено в следующей пословице в сборнике Янькова: «Отрыгается маслом – виден коровий след».

Уголовный суд, ведущий свое начало от глубокой древности, и впоследствии постоянно имел случаи упражнять свою деятельность на нарушителях гражданского порядка, в эпохи междоусобий и смут безначалия, и особенно на ворах и разбойниках, которых было довольно до тех пор, пока не оградилась общественная безопасность строгими полицейскими учреждениями. Пословица как литературное выражение действительности иногда любит живописать воровской быт; например: «Это не покор, что за поясом топор: подумают, что плотник, а не вор», «У кого воровство, а у нас то и мастерство», «Удуши, да в глуши», «Кому лопата, а нам лом; кому острог, а нам дом», «На двор через забор, а в тюрьму дверьми», «Тем гостям тюрьма по костям», «Вору виселица неизменный друг». О разбойниках волжских: «На Волге жить – ворами слыть», об уральских: «Семеро пойдут – Сибирь возьмут».

Основанием суду и правде пословицы полагают высокую нравственность, воспитанную теплым христианским чувством, которым согреты все нравственные изречения, осмотрительно приложенные к жизни здравым смыслом народа. Правда, как *jus divinum*¹ (по объяснению Вацерада), в пословицах существенно отличается от суда: «Правда суда не боится», ибо «правда сама себя очистит»: она «хоть и груба, да Богу любя». Грех разумеется отклонением от закона, преступлением закона: «Прежде закон, нежели грех». Мера всякому делу, удержание себя в пределах полагается основой правильной и законной жизни: «Всякое дело мера красит». Самое зло произошло на свете от выступления воли из пределов меры:

¹ Божественное право (лат.).

«Отпал бес веры, не познавши своей меры». Добро состоит не в знании, а в деле; сербы говорят пословицей: «И черт знает, что право, да не делает». Любовь к ближнему и доброе дело как выражение этой любви – главнейшие основы нравственного чувства пословиц. Эгоист, по здравому смыслу народа, не выполняет своего человеческого назначения, потому что «человек не для себя рождается». Сострадание к ближнему есть дело взаимное, ибо беда надо всяким может учиниться: «И надо всеми не покрыто», «Вздохни да охни! Об одном сохни; а как пораздумаешь, так и всех жаль», потому что «и на воле слез вдоволе». Но так как «неравны и пальцы на руках», а «который палец ни укуси – всем больно», то человеколюбивое чувство особенно нежно к сиротам и неимущим; сербские пословицы гласят: «Дарующая рука – мать сиротам», «Из-за сирот и солнце сияет»; «Сиротская слеза даром на грудь не канет», – говорит русская пословица.

Терпеливое и ровное перенесение всех случайностей жизни, как радостных, так и печальных, глубокой задумчивостью отзывается в некоторых пословицах, подобных следующей: «В печали не унывай, а в радости не ослабевай»; тем окажешь в себе *мирное* сердце, как говорит сербская пословица: «Мирное сердце Бога молит, а немирное слезы ронит». Такое ровное расположение духа придает ясность и спокойствие взгляду на весь мир, где «все добро, да не всякому на пользу». Самая смерть, хотя и страшит – ибо «живот смерти боится», однако она должна быть ожидаема спокойно, без ропота и ужаса: «Смерть терпеть легче, нежели ждать»; миновать же ее нельзя; она, как и самая жизнь, есть дело общее: «Смерть – окладное дело».

Высокое нравственное чувство пословиц, воспитанное благотворным светом христианства, не могло иногда не оскорбляться поступками, унижающими человеческое достоинство. Надобно, однако, заметить, что в пословицах древнейших веков на порок и пошлость никогда не доходило до сатирического раздражения, а спокойно и величаво высказывалось нравственным изречением или в виде уголовного решения, или

же психологического наблюдения над слабостями человечества; например: «Греха ни пропить, ни проесть, ни проспать», «Торговать бедою – наложить головою», «Нищего ограбить – сумою пахнет»; сербы и чехи говорят пословицей: «Кто плюнет на небо, тому плевков на лицо падет».

Как в истории литературы, с успехами образованности, по мере того как более и более раскрываются недостатки общества, становится ощутительнее потребность легкого осмеяния, а потом и жесткого негодования – в сатире, басне, комедии, так и позднейшие пословицы отличаются от древнейших своим ироническим тоном. Старинная пословица, как эпический отрывок, как эпизод из народной поэмы, строга, величава в своей простоте, добродушна до детской наивности, богата мифическими намеками и необыкновенно объемиста, будучи полным выражением народной жизни. Она не расточает слов на частные случаи, не хочет знать между людьми исключений, отмеченных человеческой слабостью. Она раздается только на пользу всем и каждому, а не для праздной потехи. Строго судит она о человеке, но осторожно высказывает свой суд, ибо она знает, что как заблуждаться, так и исправлять свои ошибки – свойственно каждому. Потому хотя и высоко ценит она самоотвержение и любовь к ближнему, однако, снисходя к расчетам здравого смысла, не велит забывать и самого себя: «Делай другу добро, да себе без беды». Она еще не знает утонченных извитий порока и следит только за общими всем людям отклонениями от добра и правды: «Учатся лести, – говорит она, – а гордость и сама вырастает», «В убогой гордости дьявол утеху имеет».

Жизнь и природу человека рисует она в немногих, но крупных чертах, столь свойственных народному эпосу: «Молодой на битву, а старый на думу», «В лесу птицы, в тереме девицы, а у браги старые бабы». Для характеристики же отличительных особенностей умеет она схватить такие признаки, которые ярче других кидаются в глаза: «Мельник богат шумом», «Клин плотнику товарищ». Не затрудняя себя ежедневными, мелкими случаями однообразно жившей старины, она

изрекает решительное слово о человеке только тогда, когда он уже окончательно завершит свою деятельность: «Кто с дерева убилися – бортник, кто утонул – рыболов, в поле лежит – служивый человек». Хотя она и позволяет себе с умилением остановиться на мысли о том, как непрочно на земле все прекрасное и доброе («Ретивая лошадка недолго живет»), смотря на мир с той высоты общих соображений, откуда в сплошной массе поколений не различишь особенностей, – в утешение ежечастным временным потерям указывает она на всеобъемлющую жизнь целых родов и поколений: «Не тужи о пне, отрасли есть!» Тем не менее на каждого в отдельности налагает она обязанность совершить, сколько ему суждено: «Всякому зерну своя борозда», и хотя недолговечна деятельность человека, но рано ли, поздно ли «посеянное взойдет». Сила времени все увлекает в своем течении: «Времени не поворотишь»; на попрание деятельности поколения заступают место поколений и в свою очередь отживают, будучи вытесняемы поколением нарождающимся: «Люди мрут и нам дорожку трут», «Передний заднему мост». Роковое предопределение и руководство свыше – силы, разрешающие для эпического поэта все запутанности событий и действий, – выступают и в древней пословице важнейшими двигателями жизни: «Суженое ество да ряженому ести», «Конь под нами, а Бог над нами», «Ни хитру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божия не минути». Самое грозное и роковое проявление этого суда наши предки полагали в смерти, которая потому и называется в летописях *судом Божиим*. Недостигаемое для человеческих взоров ее величие, грозное и ослепительное, прекрасно выражается пословицей: «На смерть, что на солнце, во все глаза не взглянешь». Как судом нелицеприятным, ею решаются все недоумения, тяжбы и заблуждения жизни: «Гроб не ложь, и проводы тож». Этот высокий, трагический смысл гроба народная фантазия художественно умела довершить резким очерком того тоскливого впечатления, какое производит на человека его последнее, невзрачное и тесное жилище: «Шесть досок да холстинки платок».

IV. Мифологическое и эпическое значение пословицы

Было время, когда пословица, создаваясь в устах народа вместе с мифом и сказанием, имела значение более обширное и важнейшее, нежели теперь. Независимое от личного произвола ее происхождение видно уже из общего признания того, что она – сущая правда, никогда не изменная. Однообразное течение – не внешних событий, а нравственного быта эпической старины, скованное обычаем, постоянно возводило свое начало к темной старине. В эту эпоху всякий вымысел, всякая новая мысль могли получить право гражданства не как новость, но как припоминание утраченного предания; как уяснение и развитие того, что отчасти было уже давно всем и каждому известно. Слово как вернейшее хранилище предания по преимуществу должно было господствовать над всеми жизненными интересами эпического периода. Конечно, не всякая речь, имеющая предметом насущные потребности, могла остановить на себе внимание как нечто самостоятельное, достойное рассуждения и предания; вместе с текущим днем такая речь навсегда исчезала из памяти народа, не покинув по себе никакого следа, потому что даже во время своего минутного существования она ни в чьем сознании не могла отделиться от преходящей потребности, ею выраженной, не могла выступить как разумное проявление дара слова. Слово, как выражение разумной силы, уже в отдаленную эпоху резко отделилось от ежедневной речи и мимолетного разговора, отличив себя мерным, стихотворным ладом и приняв через то постоянную, никогда не изменяемую личным произволом форму. В таком слове народ впервые сознал свое духовное бытие и понятие о мысли соединил в неразрешимом единстве с членораздельными звуками; потому-то и почтил он его высоко, и не как внешнее только выражение душевных интересов, но как самую душу свою, как все умственные и нравственные убеждения, силой дара слова пришедшие в ви-

димось. Уважение к этому высокому дару, которым Творец отличил человека от прочих творений, было тем сильнее, что в слове народ видел не произвольную мысль отдельных лиц, тотчас же народившуюся и на глазах же погибавшую, а мыслительность целых поколений, никому неведомо – когда и как образовавшуюся. Самая неизвестность доисторического происхождения языка достаточно уже подавала народу повод видеть в слове нечто господствующее над живыми, нарождающимися поколениями, сменяющими друг друга в течение веков; тогда как основной строй языка в своих обычных изречениях, песнях и сказках, поговорках и закланиях величаво простирает свое господство над всеми поколениями. Пословица, вместе с загадкой, заклятием, наговором, судебным и всяким другим многозначительным изречением, составляет часть того всеобъемлющего и прекрасного *слова*, которому соответствует греческое название *эпос*, по преимуществу выражающее самое полное его проявление в мифологических преданиях о богах и героях.

Будучи голосом предания, идущего от времен темных, эпическая поэзия как для певца, так и для слушателей казалась произведением, стоящим вне произвола личного. В период мифический первые проблески своей духовной силы человек признал за выражения в самом себе каких-то посторонних стихийных и именно вещественных сил. Потому – если язычник страшился проявления своей души в глазах (слич. скандинавский эпитет Зигурда *ormr í auga* – змей в очах), в бровях, даже в пальцах, то тем более обаятельную силу должна была оказывать на него живая речь, в которой высказывается душа во всей ее полноте. По мифическим представлениям, слово вылетает из-за городьбы зубов как птичка, потому Гомер говорит: *крылатое слово*; или же льется оно как река: потому *рѣчь* и *рѣка* происходят от одного общего корня *ри* или *рѣ*, греч. *рѣω*; или же светит и блистает оно, как стихия светлая, воздушная, потому наше *баять* имеет при себе в прочих языках индоевропейских родственные слова со значением света: санскр. *б'а*, греч. *φάω* *φαίω*. Но еще яснее санскрит в одном корне соединяет поня-

тия о слове, о реке или воде и о свете: именно: *над* – говорить и светить, откуда существительное *нада* – река.

Как отдельный член эпического предания, пословица заимствовала свою обязательную для всех силу от старины, откуда ведет она свое происхождение. Как в заклетах и наговорах слово будто бы могло насыщать и лечить болезни, причинять и удалять беды и напасти, так в пословице являлось оно не только окончательным решением здравого смысла («пословица всем делам порешница»), но и таинственным изречением самого рока. В пользу эпического характера пословицы надобно привести то обстоятельство, что в старину захватывала она в свой объем и прочие члены эпического предания, каковы примета, врачебное наставление, загадка и проч.; потому-то все это и находим в старинных сборниках, например в Архивном XVII в., Янькова 1749 г., Погодинском 714 года. Лучший знаток и собиратель народных преданий у славян Вук Караджич не усомнился поместить между сербскими пословицами и краткие заклета, и приметы: этим, конечно, ни он, ни старинные сборники не могли смешать пословицы с прочими разрозненными членами эпоса, а только указали ей настоящее место в живом, органически сомкнутом предании. Старина не знала ученого анализа и не дробила по частям различных выражений одной и той же общей им всем жизни.

Такой доисторический период убеждений и верований между народами индоевропейского поколения во всей своей первобытной свежести дошел до нас в индийских *Ведах*. Как по содержанию, так и по форме. Веды делятся на две части, определяющие самое существо этих книг: одна часть состоит из величаний, песней и гимнов и потому называется *мантра*; это слово происходит от *ман*- думать (наше *мню*); с окончанием *-тра*, означает совет, песнь, моление, по смыслу совершенно согласно со скандинавским и финским словом *руна*. Другая часть Вед в прозаической форме излагает религиозные обряды и называется *брагмана* – словом, происшедшим от *брагма*, имеющего значение религиозного обряда, мольбы и языческой требы или жертвы, сопутствуемой напряжением умственных

сил, от глагольного корня *брг* – напрягать силы, восходить¹. Эти две части Вед в своих взаимных отношениях так невразумительны и темны, что даже древнейшие индийские грамматисты, имевшие целью объяснение Вед, затеряли уже ключ к полному уразумению как гимнов, так и обрядов. Один из этих грамматистов, указав на необъяснимые противоречия в гимнах Вед, присовокупляет: «Не виновато бревно, что его не видит слепой». После этого удивительно ли, что до нас даже в самых древних письменных источниках ничего не дошло от языческих величаний в честь славянских Перуна, Волоса и других божеств, когда даже древнейшие объяснители Вед не могли уже понимать жреческих песней, записанных в этих книгах? Мало того. Сами Веды в историческом отношении являют уже переход от первоначального жреческого периода к позднейшему, когда величание от прославления языческого божества низошло до заклатья, наговора. Ибо в Ведах позднейшего периода к так называемым *мантра* присовокупляются уже и заклатья против вредных действий божеств, против болезней, врагов, зверей. Подобный заговор болезни *такман*, с обращением к божествам Агни и Варуне, приводит Рот² из Ат'арва-веды. Болезнь такман свойства воспаляющего, как видно из слов заговора: «Ты все тело желтым (*гаритан*) твоишь, мучишь палящатым огнем». Потому заговор и начинается призыванием божества огня: «Агни, прогони такман!» Это болезнь страшная, проказа: она, сожигая тело, дает ему цвет желтый или, как в старину говорили, *золотой*, откуда болезнь *златеница* (желтуха) и одна из сестер-лихорадок – *златеница*. Славяне утратили древнейшую форму заговора, но до времен Нестора сохранили о нем память в клятве перед Перуном как божеством огня: «Да будем золоти, яко золото». Эту первобытную связь огня, света и златеницы, в значении какой бы то ни было болезни, – демонология последующего периода выразила в предании о болезни, происходящей от светлого божества Эльфа, а у нас преимущественно об оспе, от которой умершие

¹ Roth. «Zur Litteratur u. Gesch. d. Weda», 1846.

² Ibid., стр. 37.

будто бы ходят на том свете в *золотых ризах*, что совершенно согласно как с клятвой «Да будем золоти, яко золото», так и с мифическим соотношением огня с болезнью такман. Индийский заговор на эту болезнь закликает, чтобы она, проходя мимо, шла в страны чуждые, к живущим далеко Муджават или к Ваглика. Наши старинные заклятия прогоняют всякую напасть тоже в отдаленные страны, в пустыни и дебри. До нас не дошли в своем первоначальном виде заклятия, совершавшиеся при изгнании Мораны (санскр. *марана* – смерть), как начальной силы всякому злу и всякой болезни, зато старинные рукописи сохранили нам заговоры против мифического существа если и не тождественного с Мораною, то, по крайней мере, в ближайшем родстве к ней стоящего. Я хочу сказать о мифическом существе, известном под именем *нежить* или *нежит* и записанном между суевериями в известной древней статье, напечатанной у Калайдовича в «Иоанне, Ексархе Болгарском» на стр. 210; в этой статье суеверие **«о нежитѣхъ, сирѣчь изъ пустыня исходятъ»** приписано болгарскому попу Иеремии. Как *морана* от корня *mr* значит смерть, так и *нежить*, вероятно, состоит из отрицательной частицы *не* и слова *жить*, от глагола *живу*. В одной сербской рукописи, писанной полууставом, на пергаменте, за сообщение которой приношу мою благодарность профессору В. И. Григоровичу, дошло до нас пять заклятий против нежита. В этих заклятиях под нежитом разумеется какая-то страшная напасть. Не полагаю нужным распространяться о том, что как в этих, так и других подобных им заговорах древнейшие языческие формулы перемешиваются с позднейшими образами, возникшими в воображении уже под влиянием христианских идей. Во всех этих заговорах мифическое лицо *нежить* или *нежит* встречается с силою доброю, которая и прогоняет нежита. Позднейшие олицетворения этой благотворной силы, без сомнения, не составляют первоначальной сущности заговора.

Приводим здесь второй и третий заговоры. Второй: «Сходешю нежиту от сухаго мора, и сходешю Иисусу от небесе, и рече ему Иисусъ: “Камо идеши, нежите?” Рече Ему

нежить: “Сѣмо иду, Господине, въ члвѣчю главу мозга сръчати, челюсти прѣломити, зубы ихъ ронити, шіе ихъ кривити и уши ихъ оглушити, очи ихъ ослѣпити, носа гугънати, крѣве ихъ проліяти, вѣка ихъ исушити, устьнь ихъ кривити и удовъ ихъ раслаблати, жиль ихъ умртвити, тѣла изъмѣждати, лѣпоту ихъ измѣнити, бѣсомъ мучити е”. И рече ему Исусъ: “Обратисе, нежите! Иди въ пустую гору и въ пустыну, обрѣти ту елѣну главу и въселисе въ ню, тѣ бо все трѣпѣть и все страждетъ¹ – иди в каменіе, тѣ бо все трѣпѣть, зиму и знои и вѣско плодство, тѣ бо о(т) твари жестоко естъ, въ себѣ дръжати те сильнь естъ. Нежить, да ту имѣи жилище, донѣдѣже небо и земла мимоидетъ и кончається, отниди от раба Бжія имрек». – Третий заговор стоит в связи со вторым. «Святы Михаилъ, Гавриль гредѣше, възьмъ желѣзнь лукъ и желѣзны стрѣлы, стрѣлати хоте елѣна и елѣну, и не обрѣте ту елѣна и елѣну, нь обрѣте нижита, иже сѣдѣше, камы рацѣпивъ, и выпроси его: “Что ты еси иж сѣдиши, камы рацѣпивъ?” Отвѣщавъ ему: “Азъ есмь нежить, иже члвѣче главе рацѣплю и мозыгъ исьрчу, крѣвь ему пролѣю”. И рече му Михаилъ, Гавриль: “Проклѣтѣи проклѣтѣче нежите! Не мозыга сръчи, ни главы рацѣпи, нь иди въ пустую гору и вѣлѣзи въ елѣну главу. Та ти естъ трѣпѣлива трѣпѣти то, аще ли те по семь дни обрѣщу, любо те посѣку, любо те прострѣлю”. И възьмолисѣ нежить: “Не посѣци, ни прострѣли мене, да бѣжу въ гору ивъзвлелѣну (sic) главу”».

Такие заклятия еще носят на себе следы первобытной индийской мантры, или величання, по крайней мере в наименовании мифического существа и в эпическом рассказе о каком-то мифическом событии. Заговор позднейшей эпохи теряет и эти последние остатки жреческого периода, оставляя за собой только силу клятвы, целебную или вредоносную, но совершенно забывая первоначальные обстоятельства заклятия. Такой исторический ход заговора во всей ясности оказывается из сличения одного древненемецкого на ушиб и

¹ Здесь выпущено несколько слов, которые мы не могли понять.

вывих в рукописи X века с позднейшим заговором русским в списке XVII века. Немецкое заклятие, будучи еще эпизодом эпического целого, рассказывает частный случай о том, как Фоль и Водан ехали лесом, как лошадь Бальдера вывихнула себе ногу и как Водан заговорил и вывих костей, и вывих крови (bluotrenki?), и вывих суставов. Непосредственно к этому рассказу присоединяется и самая форма заклѣтия: «Кость к кости, кровь ко крови, сустав к суставу, будь прилажено». Как заклятие Веды призывает божество Агни, так и эта немецкая формула заставляет заговаривать вывих, кроме Водана, и других богов: «Заговаривала Синтгунт и Сунна (солнце), сестра ее, заговаривала Фруа (Фрея) и Фолла, сестра ее, заговаривал и Водан, как умел хорошо». Заговор русский употребляет почти те же выражения в форме заклѣтия – откуда и видно общее его происхождение с немецким; но он уже утратил как эпическую, так и жреческую основу: русское заклятие не связывается уже ни с каким эпическим событием и не вызывает к языческому божеству. Старинное прославление в честь языческого божества заменено поэтическим воодушевлением, с которым колдун приступает к заговору: «Зѣбасались сцепались две высоты вѣместо, – сростася тело с телом, кость с костью, жила з жилою; запечатал – во всяком человеке печать; запеки ту рану у раба Божия, имярек, в три дни и в три часы, ни боли, ни сверби, без крови, без раны».

Другое немецкое заклятие X в. имеет предметом заговариванье оружия. Вот оно: «Некогда сидели жены (idis, idesa – существо мифическое, а также и вообще жена), сидели там и сям: одни вязали наузы, иные умирляли войско, иные рвали венки (т.е. зелье на венки). Вырвись из оков, убеги от врагов!». Подобно этим немецким Идисам, и наша Ярославна в «Слове о полку Игореве» является заклѣнательницей оружия, и вся ее песня, проникнутая мифическим чествованием Солнца, Ветра и других стихийных божеств, есть не что иное, как заговор на возвращение Игоря. Для объяснения этой общеизвестной песни, с точки зрения заклѣнательной, привожу один заговор на оружие, в котором *наузы*, или чародейские узлы, играют

главную роль*. «Завяжу я, раб такой-то, по пяти узлов всякому стрельцу немирному, неверному, на пищалях, луках и всяком ратном оружии. Вы, узлы, заградите стрельцам все пути и дороги, замкните все пищали, опутайте все луки, повяжите все ратныя оружия. В моих узлах сила могуча, сила могуча змеиная сокрыта, от змея двенадцатьглавого, того змея страшно-го. – В моих узлах залиты злою мачехою змеинныя головы»¹. Будучи сближено с этим заговором, одно самое темное место в песне Ярославны получает новый свет. Обращаясь к Солнцу, супруга Игоря как бы приписывает ему способность заговаривать оружие наузами: **«въ полѣ безводнѣ жажду имъ** лучи (т.е. луки) **съпряже**, тугою (т.е. печалью) **имъ тули затче»** – то же самое, что в приведенном заговоре значится так: «Замкните все пищали, опутайте все луки».

В немецком заговоре являются еще богини идисы, сильные наузами. Впоследствии дело наузов из рук божества перешло к знахарям и ворожеям, хотя и вещим, но уже смертным. Скандинавские ведьмы (валы) не только предсказывали будущее, но и заговаривали болезни, заклятиями насылали беды, а также помогали женам в трудных родах, были бабками-повитухами. В Рязанской и Тульской губерниях повитуха называется *диданка* (слич. «дид ладо» и *дедко*, *дидко* в смысле черта); так и *бабка* имеет при себе *ба́бкачь* – нашептывать, ворожить в Тамбовской губернии. Наши слова *повить*, *повой* от глагола *вить*, *вью* по значению своему родственны наузам. В одной болгарской рукописи позднейшего письма, принадлежащей профессору Григоровичу, осуждаются жены, употребляющие наузы на зверя, на скот и на детей: **«кои то завѣзують зверове, и мечки, и гледать на воду, и завезують деца малечки»** – в другом месте: **«и завезують скоти»**. В Тверской губернии скоту навязывают *вязло* для предохранения от зверей. В упомянутой рукописи, за сообщение которой приношу мою благодарность В. И. Григоровичу, предлагаются замечательные данные для истории колдовства, в собрании обличительных слов против народных суеверий под

¹ Сахаров. «Сказания рус. нар.», 1, 21.

общим заглавием «Празници ба́быни или о бабихъ баснехъ». В одном месте обличитель так выражается о господстве суеверий в Болгарской земле: «По много земли ходихъ, только несамъ видель помного бродници и самовили и магесницы, колку у Болгарска земля», т.е. нигде столько ведъм и ворожей не видал, как в Болгарской земле. Из обличений его видно, что важнейшие лукавые *врагоцини* их состоят в лечении, ворожбе и в заведении бесовских праздников, из которых замечательнейшие «горішлаци празници, и *вѣлческіи* празници, и русалыи* (в другом месте «русалискіи») празници». Лечение называется *лек*, зелье – *биле* или *биявище*, откуда *бияре* – знахари и лекаря. До обличителя дошло еще предание о некоторых суеверных обрядах, совершаемых ворожеями при содействии еретиков; но учреждения касаются только внешнего порядка, а не самой сущности его, то есть величанья божеств; или, выражаясь терминами Веды, касаются только брагманы, а не мантры. Период создания мифов и прославлений божеств уже давно прошел: болгарские знахари всю сущность своего дела видели только в учреждении суеверных празднеств. Вот как повествует интересная рукопись:

«Да скажу вамъ, некое имаше двѣ баби. На една беше имя баба Друса, ліяше олово и бдеше вода, а друга та имя беше Горогледа, баба Пятка, гледаше на восокъ. Тія беху и залагере, и бродници, и другіи многи лекове знаяху. И во оно врѣме имаше два попа, попь Торно и попь Мигно. Тія две баби празнували 12 петци на година, доиде баба Друса, и рече попу Торну да напишешъ тія 12 празници, защо попь Торно беше книжень. Баба Друса казоваше, а попь Торно писуваше – и Горогледа баба гледала на восокъ и познала дека добро било. И другіи празници да написать, Горогледа петка рече попу Мигну, да напишемъ Мартини суботы, и четвѣртци, и волческіи празници, и русалискіи, и горешлаци, и стіи Германъ, и жени да не предуть у пятокъ, и некои торницы (sic!) написа, попь Мигно, и другіи многи, прелашени вѣщи написаха, попь Торно и попь Мигно и тія две баби, собраха много прости народи, жени и мужіе

кои то бѣху, магесници, и бродници, тако же и мужіе, кои то бѣху развращени, безбожници, тутунции и пїяницы. Таки васе собраха много, и излезоха на одна могила, попь Торно и попь Мигно, облекохасе ва одежди, безаконици, и поставиха законъ, никои да не работи на тія празници».

Историческая достоверность учреждения этих суеверных обрядов в Болгарии подтверждается известной статьей о книгах истинных и ложных и о суевериях, напечатанной Калайдовичем в «Иоанне, Ексархе Болгарском» (стр. 210). В этой статье, кроме заговора на нежит, приписывается болгарскому Иеремии также и заговор на лихорадки или трясавицы: «и иже именуютъ трясавици, басни суть Іереміа попа Болгарьскаго». Об этом учредителе суеверий там же сказано: «то Ереміа попь болгарскій солгаль, былъ в навѣхъ на Верзіуловъ колу». Очевидно, что Иеремия был признан колдуном. Выдумать суеверий он не мог. Они идут исстари; но он, вероятно, гласно стоял за них и укоренял их, подобно болгарским Торну и Мигну. История болгарских суеверий важна для разработки нашей старинной поэзии особенно потому, что во всей определительности дает понятие о том переходном времени, когда языческие предания, подчиняясь письменности, столкнулись с новейшими идеями и выразились в той нелепой смеси древнейшего с позднейшим, какую представляют теперь многие суеверные предания, обычаи и почти все донныне ходящие в устах народа заклятия.

Из исторического обозрения языческой литературы, нами предложенного, оказывается: 1) что мантра переходит в заклятие еще в эпоху Вед, заклятие есть позднейший вид мантры; 2) что с течением времени заклятие теряет мало-помалу первоначальные черты мантры, отрывается от эпического целого и забывает величанья божеств, но сила клятвы остается в нерушимости, как сила вещего слова; 3) что брагмана, как обряд и обычай, долее удерживается в предании, так что силою обычая могли дожить до позднейших времен самые заклятия; 4) что знахари и ведьмы позднейшей эпохи, утратив живую связь с языческими божествами,

вовсе не помнят мантры – если позволено здесь выразиться языком Вед; всю сущность дела полагают они в языческом обряде; и 5) что старина для них, как и для всей массы народа в период эпический есть страна чудес, откуда почерпают они и силу, и вдохновение. Они, например, не велят бабам по пятницам прясть, но не знают уже, что пятница посвящалась богине Фрее или Прии, которую и доселе еще, забыв ее настоящее имя, думают видеть по пятницам ночью в некоторых областях нашего Отечества. Или еще: каждому известно, что через порог не здороваются. Обряд остался; но предание о жилище домового Эльфа под порогом вышло из памяти вследствие того, что домовый перешел в черта, которому, конечно, не след оставаться под порогом между теми, кто здороваются. Еще: все знают, что по праздникам не калят железа на огне; но кому же придет в голову, что в этом обычае сохранилась память о судебном испытании железом?

Отсюда явствует, что в пословицах найдем только следы давно отживших верований. Впрочем, уже и то достойно замечания, что язык и до наших времен еще так много сберег от незапамятной старины. Языческий обряд и величание божеств, брагмана и мантра, как достояние иных времен, выродились, вымерли и окончательно преданы забвению; но крепкая память пословицы и доселе еще не забыла не только мифических обрядов, но и величания в его вторичной форме, в заклятии. Намеки в пословицах могут быть, конечно, самые неполные, брошенные невзначай, без всякого желания распространяться. Ибо наивная старина, исполняя дело, не любила о нем говорить много. Замечательно, что самое слово *обряд* (от *рядить* – делать, а также и судить, что видно из тавтологического выражения: *судить-рядить*) в русском народном языке употребляется просто в значении или одевания, именно женского, в Псковской губернии, или же дела: в Вологодской губернии говорится только во множественном числе: *обряды*, в значении всякого занятия по кухне, в значении стряпни, откуда, в Архангельской губернии, *обрядиха* – хозяйка. В Курской губернии, в селе Лукашевке, еще в начале нынешнего столе-

тия в день Пасхи, совершался обряд¹ умилоствления мороза яичным киселем на молоке. Старший в семье, поставив кисель на растворенное окно, громко кликал: «Эй, мороз! Иди к нам киселя есть, не тронь наших жита-пшеницы». Потом выливал ложку киселя за окно, как бы в покорм морозу. Повторив это заклятие трижды, ставил кисель на стол для еды.

Из славянских пословиц особенно галицкие богаты любопытными намеками на языческое поклонение. Вот некоторые, замечательнейшие². 1) О многобожии: «На що ты другого бога вызываешь, коли своо маешь», «*Чужих богів шукає, а своїх дома має*». Здесь, очевидно, подразумеваются домашние пенаты, или домовые. 2) О земле: «Не годен того, же го земля *святая* на собе носить». В клятве: «земля бы го *святая* не приймила!» В эпическом приветствии, или, как говорят сербы, в здравнице: «Бувай здорова як рыба, гожа як вода, весела як весна, робоча як пчола, а богата як земля *святая*». 3) О ветре: галицкая поговорка «ветер божій дух» прямо указывает на *Стрибога* и его внуков. 4) О поклонении огню, или *Сварожичу*: «Огонь *святой* – мстится, як го не шануешь». В отношении к поклонению огню надобно разумеать следующие сербские клятвы огнем: «Тако ме *живи* огань не сажегао!», «Тако ми овага огня!» Память о поклонении огню сохранилась в самом названии огня у малорусов: *богачь*, а о поклонении молнии вместе с ветром, т.е. *Перуну*, – в речении *божья милость* – значит буря, гроза, в губерниях Архангельской, Вологодской, Новгородской. 5) О светилах в связи с чарованиями ведьм: «Коли місяць в серп, то чарівнице едуть на границе», «Сонце светить, дощик крапить, чарівниця масло робить» – пословицы в высшей степени любопытные и важные для истории чародейства³. Сюда же относится предание о зверянице, в поговорке «Уздришь вовчу звезду». 6) О рахманах и Рахманском празднике: «постимо як рахмане», «на Юра-Ивана, на Рахманский великдень». В Галиции слывет предание, что далеко отсюда, за черными моря-

¹ За сообщение этого обряда приношу мою благодарность В. В. Хлопову.

² По изданию Илькевича 1841 г.

³ См.: Афанасьева «Ведун и ведьма», в «Комете», изд. Щепкина.

ми, живут люди *рахмане*. Они счастливейшие между людьми; сильно постятся, только раз в году едят мясо, на великдень. А праздник «великдень Рахманский» приходится тогда, когда скорлупа благословленного яйца от нас до них переплывет по морю. *Рахмане* суть не что иное, как *брахманы*, то есть *брамины*, с которыми наши предки коротко были знакомы из Александрии, или баснословной истории об Александре Македонском, подвиги которого в Индии и знакомство с браминами описываются очень подробно. В Южной Руси на праздник в честь усопших, или *навьскій* день, бросают в воду скорлупу от крашенных яиц для донесения покойным о торжестве Пасхи¹, что совершенно согласно с преданием об определении Рахманского праздника приплывтием скорлупы. По другим преданиям можно догадаться, что скорлупа уплывает не пустая, а в нее садятся русалки, если только оставишь ее в целости, не раздавишь. В образе русалок здесь олицетворяются души усопших, которые, по славянским преданиям, водой отправляются в свое вечное жилище. Похороны на воде, то есть спускание покойника на воду, принадлежат к самому древнему периоду, общему у славян с немцами. Второй период, о котором говорит уже Нестор, состоял в сожжении мертвецов. Что же касается до предания о скорлупе, то здесь, как кажется, верование о судьбе человека по смерти соединяется с космогоническими преданиями о начале мира. Скорлупа занимает не последнее место в космогонии литовцев и кельтов. У литовцев на ореховую скорлупу, брошенную божеством Прамжимасом, будто бы спаслись из воды некоторые звери и люди. А по кельтским преданиям, два быка тянут из воды скорлупу, вероятно, принадлежавшую тому крокодилу, от которого будто бы произошло наводнение, – предание, напоминающее в нашей Голубиной книге следующее место: «На трех рыбах земля основана; как кит-рыба потронется, вся земля всколебается».

Если языческий обряд сохранился в пословице темным намеком, то величание божеств удержалось не более как в

¹ Соловьева «История России», 1, примеч. 99, и его же статья в «Архиве» Калачова, 1, стр. 39.

краткой клятве. Такими клятвами особенно богато наречие сербское. Некоторые¹, очевидно, ведут свое начало от периода языческого: 1) Клятва страшными болезнями, проказой (*губа*), раком (*живина*), бешенством (*помама*), с очевидным олицетворением оных: «Тако ме губа не јела!», «Тако ме живина не дрла» (вар. «не гризла»), «Тако ме не јела губа до паса, а живина од паса», «Тако ме помама не напала!». Мы видели, что заклятие болезней и наговоры ведут свое начало еще от мантры в Ведах; название же страшных болезней часто происходит от корня *бог*: серб. *богине* – оспа, в Тульской губернии *божсье* – паду-чая болезнь, в Курской, Псковской *божсевольный* – одержимый припадками беснования, помешанный. 2) Клятва бесплодием: «Тако ми се не закаменило дијете у жени, теле у крави, јагње у овци, свако сјеме у баштини и дух у костима!» Сюда же относится клятва на трех семенах: «Тако ми се не ископала три сјеме: людско, скотско и земальско!» 3) На змие: «Тако ме не такла люта змија у сред ока!» Согласно с эпическим представлением змия в очах, откуда сканд. выражение «*ogmr í auga*» змий в глазе. Есть сербское предание о том, будто бы кто увидит ноги у змеи, так непременно умрет. 4) На молнии: «Тако ме сува муня не осмудила». 5) На солнце: «Тако ми оне жраке небеске!», «Тако ми што сја!» Сюда же должно отнести превосходную языческую клятву галицкую: «солнце бы тя побилло!» Вредоносная сила огня и света явствует как из индийского заклятия проказы и из русской клятвы «Да будем золоти, яко золото», так и из самого языка, в котором находим, во-первых, соединение представлений о лучах солнца и стрелах, а во-вторых, соединение понятий о зрении и глазе со светом. Вредоносная сила глаза, змий в глазе, совпадает с вредоносным действием лучей солнечных, и представление огня является в олицетворенной форме огненного змия.

Период создания и раскрытия народных эпопей, когда и обычай, и заклятие яляются уже во вторичной форме, – заимствует из предшествовавшей эпохи развития мифов и культа две силы – чудесное и обрядность. Самая пословица во вре-

¹ По изданию Вука Караджича 1849 г.

мена эпические носит еще характер, общий всей духовной деятельности того периода, и называется *притчею*. По крайней мере, Нестор и Даниил Заточник, приводя народные пословицы, постоянно называют их притчами. В слове *притча* звук *ч* через умягчение происходит от *к*, потому другая форма этому слову ходит под видом *притка*. Притом должно заметить, что между *т* и *ч* в древнейших рукописях постоянно стоит *ѣ* (=у, о): *притьча*. *Притька*, *притка*, *притча* в старинном и народном языке употребляются в смысле случая, события, судьбы, несчастья; в «Древних русских стихотворениях» (266): «Никакой я притки, скорби не видывал над собой»; в пословицах: «Без притчи веку не изживешь», «На веку живет притчей много»; в Цар. лет. 360: «Тогда убить бысть князь Семен Бабичь, не на суйме, но притчею некою». Отсюда прилагательное *приточен* в смысле опасен: в «Памятниках дипломатических сношений» под 1492 г. в столбце 71: «путь далек и приточен». Следственно, притча как отдельный член народного эпоса означала событие, случай, приключение: а как роковое изречение о сбывшемся и о впредь имеющем совершаться, принималась в смысле рока, судьбы. Такое совпадение понятий о слове и судьбе, кроме притчи, выразилось весьма ясно еще в форме *рок*, от *реку*; отсюда же и *урок* в значении наговора, очарования. Как притча от понятия о случае переходит к понятию о беде, так и судьба от рокового решения переносится к смерти. Кельтский друид поучает юное поколение: «Одна судьба, смерть, мать бедам – ничего прежде, ничего больше». Таким образом, эпическое происхождение пословицы определяется древнейшим соотношением притчи с роком, судьбой. Понятие о судьбе, вероятно, весьма важное место занимало и в языческой клятве. Как остаток старинной клятвы можно рассматривать весьма замечательное слово, сохранившееся доселе в Вологодской губернии, *судибоги*, в значении жалобы, например «не клади судибоги», т.е. не жалуйся.

Нестор употребляет слово *притча* в его древнейшем, эпическом смысле, как изречение о роковом событии, о судьбе: «Есть притьча в Руси и до сего дне: погибоша аки Обре».

Будучи отдельным членом эпического предания, притча заимствовала свое содержание из мифа и сказания. Так, притча об обрах стоит в прямом отношении к преданию о великанах, которые между прочим у славян носят название *обра*, чешск. *obr*, древнепольск. *obrzym*, новопольск. *olbrzym*.

В летописи Переяславской слово *притча* заменено уже «пословицей»: «Есть же пословица в Руси и до сего дни: погибоша, рече, яко обори без останка». Что касается до *пословицы*, то первоначально употреблялось это слово в смысле согласия, условия, совещания, мира; например, «не быша пословицы псковичем с новгородци». Как у нас пословица от юридического понятия о союзе и согласии переходит к литературному значению пословицы как уподобления, сравнения, ибо между членами уподобления должно быть согласие, так и Ульфила от слова *juk* – чета, пара, *joch*, *jugum*, употребляет с предлогом *ga* форму *ga-juko* в среднем роде, для означения греч. *σύνυος*, т.е. сочетанный, сопряженный, родной, супругник (Филипп. 4. 3); а в женском роде *ga-juko* в смысле согласия и сочетания понятий в слове, т.е. в значении сравнения, уподобления, пословицы, притчи, *παραβολή*, *παροιμία*. Первоначальное значение пословицы определяется также и ближайшим отношением к смыслу прилагательного *пословный*, т.е. послушный, согласный. Так как понятие об отдельном слове могло выделиться только вследствие анализа речи и частей ее, то значение пословицы как отдельного предложения должно быть уже производное, позднейшее. В этом позднейшем смысле пословица уже значит не только предложение, слово, но даже и отдельный звук; так, в Азбуковниках встречаем не только: «Скимни рыкающе – еллинская *пословица*», т.е. предложение, выражение; но также и: «Грамматикія, тонкое разумение книжных *пословиц*, тонкогласных, дебелогласных, противу осмичастия». В этом же позднейшем смысле пословица употребляется для означения и областного наречия: «Многия пословицы приходили новгородския» (Писм. Еванг. 1506 г.). В XVIII в., от которого осталось нам несколько рукописных сборников пословиц, пословицей называли не только притчу,

но и всякую поговорку, примолвку, что очевидно из следующего места в записках Данилова 1771 г.: «У Митрофана Осиповича была пословица *юж*; по тогдашнему времени у всех такая мода была или привычка, дабы в разговорах примешивать какую-нибудь ничего не значущую примолвку».

Как изречение житейской мудрости, весьма часто облеченное в иносказательную форму, пословица легко могла сойтись с загадкой, в которой простодушная старина думала выразить человеческую хитрость и пытливую любознательность. Вот несколько загадок, помещенных между пословицами в старинных сборниках; в Архивном: «Недобро дом без ушей, а храм без очей», «Которая матка свои дети сосет?» В Погодинском 714 г.: «Шла баба из-за моря, несла кузов здоровья». Взаимное соприкосновение пословицы и загадки могло произойти по двойной причине: во-первых, относительно содержания и та и другая, как разрозненные члены эпического предания, передавали из рода в род старобытные верования и убеждения; во-вторых, касательно формы, иносказательное выражение – в загадке – разрешалось на вопрос и ответ, в пословице же – предлагалось как таинственное изречение, как притча, темнота которой придавала выражению величие и торжественность. Непонятные, обоюдные ответы и наставления *оракулов* и *вещих знахарей* ходили между народом частью в виде загадки, частью в виде мудрого и мудреного изречения или пословицы. Сверх того, ответы на загадки, например сербской вилы или малорусской русалки, и по смыслу и по форме ничем не отличаются от пословиц как кратких изречений мудрости народа, его взгляда на мир и жизнь.

Наше мнение об отношении пословицы к загадке может показаться неясным и сбивчивым тому, кто привык видеть в загадке только позднейшее ее значение, т.е. не более как пустую игру звуков и праздной фантазии. Но если мы обратим внимание на последующую судьбу всех эпических преданий, то увидим, что все они из мифического обряда и суеверного сказания выродились в праздную забаву и досужую игру. Так, например, все эти многозначительные обычаи эпической ста-

рины, каковы завивание венков, прыгание через купальный огонь и т.п., что такое стали теперь? Многим ли отличаются они от святошных игр и других подобных тому затей? Как языческий обряд впоследствии перешел в праздную забаву, так и загадка стала игрой слов, даже пословица выродилась в болтовню и празднословие. Таким образом, с успехами просвещения под благотворным влиянием христианства старинные предания эпического периода, утратив свое языческое значение и вместе с тем перестав быть народным поверием, остались на память потомству в виде художественной забавы, подобно тому как некогда обоготворенные прекрасные истуканы Зевса или Афродиты в наше время стали не более как изысканными произведениями, которые, безо всякого отношения к их прежнему религиозному значению в период языческий, и теперь пленяют знатока искусств своими художественными, классическими формами. Многозначителен в истории народов этот знаменательный переход языческого предания от строгого обряда и верования к игре и забаве: ложное воззрение на мир исчезло вместе с язычеством, художественная же игра сил, некогда вызванная верованием, сохраняет свое действие и доселе в эпических играх и забавах.

Мы уже имели случай сделать несколько намеков на древнейшее значение загадки¹. Как эпический прием нашла она себе прекрасное применение в знаменитом стихе *о Голубиной книге*. Сличение этого стиха с собраниями загадок в наших старинных сборниках во многих отношениях важно для истории литературы; касательно же загадки оно докажет до очевидности, что этот эпический мотив, во-первых, принял деятельное участие в составлении вышеупомянутого стихотворения; во-вторых, стоит он в связи со старинными сборниками пословиц и, в-третьих, является не праздной забавой фантазии, а пытливым вопросом о важнейших предметах знания. Для доказательства всех трех пунктов возьмем разговор, или состязание загадками, из рукописного сборника позднейшего письма, в библиотеке И. Н. Царского, под № 492.

¹ См.: «Эпическ. поэз.».

Во-первых, сличение сборника со стихом. В стихе поется:

Которое море всем морям мати?
Коя рыба всем рыбам мати?
Коя птица всем птицам мати? –
Океан-море всем морям мати.
– Почему Океан-море всем морям мати? –
Посреди моря океанского
Выходила церковь соборная,
Соборная, богомольная,
Святого Климента Попа́ Римского. –
Кит-рыба всем рыбам мати.
– Почему же кит-рыба всем рыбам мати? –
На трех рыбах земля основана.
Как кит-рыба потронется.
Вся земля всколебается, и проч.

Вот соответствующий этому отрывок из сборника Царского, конечно, с некоторыми вариантами, и весьма замечательными: *«Вопрос:* Которое море озерам мати? *Ответ:* Армен море, что взяло в себя триста три реки. *В.:* Кое море всем морям мати? *О.:* Окиян море великое; в том окияне церковь Климента Папы Римского. *В.:* Кая рыба рыбам мати? *О.:* Кит рыба великая; что на тех рыбах основал Бог землю, всю вселенную. Во время Пришествия Христова оныя рыбы пойдут во глубины морския. *В.:* От чего те киты рыбы сыти бывают? *О.:* Емлют десятую часть райского благоухания: от того китове сыти бывают. *В.:* Кая птица птицам мати? *О.:* Лавруп птица птицам мати; она невелика, с галочку; живет та птица у теплова моря». Читатель уже, верно, обратил внимание на стихотворный лад этой беседы, столь дополняющей выше предложенное стихотворение.

Во-вторых, связь этого разговора с древними сборниками пословиц явствует, между прочим, из того, что загадку, приведенную выше из Архивного сборника, мы встречаем между загадками и в разговоре сборника Царского: «Кая мати дети

своя съсет? *Ответ:* в море реки текут, и в себя приемлет; море именуется мати, а реки текущие называются дети».

В-третьих, между загадками в этом разговоре сборника Царского встречаем странные изложения некоторых познаний, исполненные предрассудков: например, будто бы от трех дочерей Лота «родишася: от большой болгары, от средней сарацыни, от меньшей агаряне». Или еще: «*Вопрос:* отроча во утробе матери до дне рождения чем питается? *Ответ:* от женьския печени исходят две малыя жилицы в тою камору, идеже лежит отроча, из нея же течет некая кровь ко устом младенца, он же рвет, и та пища толь мала, яко роса, преходяща».

Восходя к средневековой старине, не можем не остановиться на двух замечательнейших эпических преданиях, скандинавском и кельтском, в которых загадка является в ее первоначальном значении как естественная форма в разговоре о мудрости и в состязаниях. Скандинавское предание в песнях Эдды известно под именем *Vafthrudnismal*. Бог Один, скрывшись под видом *путника* (*gângrädr*), приходит к великану, из рода ётов, именем Вафтрудниру, *побеседовать о старине* (*à fornóm stöfom*). Сначала положили они условие: побежденный в премудрости и знании платит победителю своей головой. Сперва загадывает вопросы великан: «Как имя коню, который приносит человеческому роду день? Как имя коню, который приносит милостивым владыкам ночь? Какая река делит землю между детьми ётов и богами? Как имя равнине, на которой встретились в бою мирные боги с Суртуром?» – На эти и подобные тому вопросы, касающиеся более названий, нежели сущности вещей, мнимый путник отвечает удовлетворительно. Потом в свою очередь задает он задачи своему противнику, но уже труднейшие, из космогонических преданий скандинавских: «Откуда произошли вначале земля и небо? От чего у нас месяц, что ходит над людьми, и от чего у нас солнце? От чего у нас день, что ходит над народами, и от чего у нас ночь с новолунием?» Всезнающий великан на такие вопросы, напоминающие наш стих о Голубиной книге, отвечает как надо, раскрывая свои

любопытнейшие для мифологии знания в космогонических преданиях о начале мира: «Я могу состязаться о рунах ётов и всех богов, – говорит он, – ибо я исходил все миры, посетил их все девять до одного, даже спускался в Нифльгель, куда нисходят тени от Гели». Один, озадаченный всеведением великана, приостанавливается на минуту своими загадками, но потом, как бы ободрившись, восклицает: «Да и я сам много странствовал, многое совершил, много испробовал силы»; и вновь задает противнику вопросы, все труднее и труднее, и уже не о старине, а о будущем: «Что за люди будут жить, когда придет на землю великая, страшная зима? Как же возвратится солнце на опустошенные небеса, когда его сожрет волк Фенрир?» Получив разрешение на эти и подобные им вопросы о будущих судьбах, Один, все под видом путника, спрашивает великана, как нового Прометея, и о своей собственной участи: «Что станет с Одним в конце веков, когда погибнут власти?» – «Его пожрет волк», – немедленно отвечает великан. Тогда Один, будучи уже уверен, что своим последним словом победит противника, приняв свой настоящий вид, спрашивает: «А что сказал Один на ухо своему сыну (Бальдеру), идущему на костер?» – И Вафтруднир, пораженный внезапным явлением божества и силой его слова, смиряется перед могуществом Одина: «Никто не ведал, что вначале веков сказал ты на ухо своему сыну. Я сам изрек над собой смертный приговор, состязаясь о старине и о начале властей. Ибо я дерзнул препираться в мудрости с самим Одним. Ты премудрее всех людей». Так оканчивается эта прекрасная скандинавская песня, в которой дано столько драматического движения старинному эпическому приему – состязаться в мудрости загадками¹.

Для древнейшей истории пословицы или притчи необходимо обратить внимание на то, что как притча, так и загадка, а также и примета, таинственное вещание жреца или божества, даже лечебное наставление – назывались у скан-

¹ О сродстве этой песни древн. Эдды со стихом о Голубиной книги смотр. «Волот Волотович».

динавов общим названием *руна*. Так и между кельтскими племенами, по свидетельству древних писателей, друиды передавали свое учение о всех знаниях в форме разговора, загадки и притчи. В одной бретонской песне¹, впоследствии примененной к христианским понятиям в духовных стихах, — доселе сохранились древнейшие космогонические предания, изложенные в виде разговора между друидом и мальчиком о символическом значении чисел до двенадцати. Мальчик спрашивает: «Поведай мне, что есть един? Поведай мне, что есть два? Что есть три?» и т.д. Друид отвечает на каждый вопрос отдельно и потом при каждом новом числе повторяет все свои прежние ответы на числа, как бы с тем, чтобы тверже вперить ученику в памяти сообщаемые познания. Вот некоторые из этих ответов: «Едина судьба — смерть, мать скорби, ничего прежде, ничего больше» (эти замечательные слова напоминают наше старинное предание, по которому смерть называлась судом, и притом судом Божиим, а также объясняют пословицу. «Дожидайся *солнцевой матери*, Божия суда!» у Снегирева, (стр. 99). Далее: «Два быка запряжены в скорлупу (*kib*), они везут, они издохнут — вот так чудо! Три части света, три начала и три конца, для человека и для дуба; три царства Мерлина — золотые плоды, блестящие цветы, смеющиеся дети. Четыре оселка, камни Мерлиновы, точить ими быстрые мечи. Пять поясов вокруг земли; пять веков в течение времен; один дольмен (т.е. пять камней дольмена) на нашей сестре. Шесть восковых робят, они оживают от луны; коль ты не знаешь, так знаю я; шесть зелий в маленьком котелке; карлик мешает пойло — мизинец во рту». Это странное изложение темной мудрости друидической завершается, на вопрос о двенадцати, указанием двенадцати знаков зодиака, с гибелью которых предсказывается разрушение мира.

Преимущественно пословица и загадка составляют дидактическую часть народного эпоса. Так как эпическая поэзия, первоначально имея в виду не забаву, а поучение, принимала на себя обязанность в период мифический пере-

¹ De la Villemarqué. Barzaz-breiz.

давать из рода в род познания о всем, что считалось тогда великим и существенным, то весьма естественно встретить дидактический тон в поэмах космогонического содержания, каковы бретонская песня с учением друидов, многие песни Эдды. В этих произведениях пытливое язычество в самых ярких чертах высказало жажду к познаниям вопросами о важнейших явлениях жизни и мира. Та же любознательная пытливость, постоянно обуздываемая верованием в чудесное, создала и загадку, которая в первоначальном своем виде могла быть не что иное, как смелый вопрос пробужденного ума о таинственных силах и явлениях природы. Но боязливая фантазия язычника, испугавшись смелости вопроса, тотчас же умела примириться с загадкой, предоставив ее своим богам и существам сверхъестественным как орудие к обузданию гордости человеческого разума, что ясно видим из некоторых песен не только скандинавских, но и сербских и русских, где людям загадывают загадки вещие вилы и русалки; а лужицкая полудница наказывает смертью, кто не разрешит ее мудреного вопроса. К этому-то древнейшему периоду первых проблесков человеческого ума надобно отнести происхождение пословицы и загадки из одного общего зародыша. Темная старина донеслась и до наших времен в немногих изречениях, которые, по всей справедливости, могут быть рассматриваемы как древнейшие факты в истории не только языка, но и мышления и познания.

Принимая загадку в том первобытном ее значении, в каком является она выражением суеверной мудрости в преданиях скандинавском и кельтском, читатель, вероятно, не усомнится в ее родстве с пословицей и притчей как изречениями мудрости народной вообще. Кроме того, пословица передает некоторые приметы во всем их эпическом величии, как роковые предсказания будущего: «Ржет конь к печали, ногою топает к погонке» – пословица в Архивном сборнике, переносящая воображение к эпическим рассказам о вещи беседы коня со всадником, как, например, в сербской песне о Марке Кралевице или в «Илиаде» об Ахиллесе. Другая пословица в

сборнике Янькова: «Вып на его хоромах кричит» – напоминает воронов «Слова о полку Игореве», которые всю ночь граяли на златоверхом тереме, предвещая беду. Распознавание погоды по приметам, в котором так ясно выразилось сочувствие к природе, не могло не высказаться и в пословицах, каковы, например, следующие в издании г. Снегирева: «Лебедь летит к снегу, а гусь к дождю», «Жаворонок к теплу, а зяблица к стуже». В Погодинском сборнике 714 г. между пословицами встречаем: «Крестьянская примета: когда мая 14 пройдут Сидоры, то минуют и сиверы». Как в пословице можно видеть краткий отрывок, отдельное выражение, взятое из эпического сказания, так и в примете – след предания, хотя и не всегда ясный, до позднейших времен сохранившийся от древнего предания. Иные приметы выражены в постоянных кратких изречениях и потому вошли в область пословиц; иные же остались только в обычае, без соответственного им эпического изречения

Снисходя к нуждам и потребностям насущной жизни, пословица входит во все ее мелочи, с тем чтобы дать опытное наставление, как жить, что, когда и как делать. Особенно выразительны своим широким эпическим течением практические наставления, подобные следующему в Погодинском сборнике 714 г.: «В осень едучи, не переезжая реки, ночуй; а весною – не упущая время, реку переезжай». Так как в старину живали по искони заведенному порядку, то пословица должна была взять на себя обязанность хранить в нерушимости старинные обычаи. Вот как говорит одна пословица, в сборнике Погодинском 714 г., о церемониале провожания гостей: «Выше себя и равных себе честью гостей – конных до коня, а пеших до ворот провожай».

Не будем входить в подробности о художественном выражении пословиц. Оно стоит в такой неразрывной связи с эпическими формами самородной поэзии, что необходимо было бы обратиться уже к полному исследованию этих форм в совокупности. Приведу только примеры, чтобы показать, как древнейшая пословица составляет часть народного эпоса: входит в него или же из него заимствуется в разговоре. Во-

первых, укажу на связь пословицы с песней. В «Древних русских стихотворениях» «А и горе, горе, гореваньице!» не только состоит почти все из пословиц, о чем было уже сказано прежде¹, но в этих последних можно открыть даже некоторые варианты песни, которые должны быть внесены в будущие издания народных стихотворений; так, в Погодинском сборнике 714 года между пословицами находим: «В горе быть – не кручинну быть, а нагому ходить – не *соромиться*» (в «Древних русских стихотворениях» (381): «А и в горе жить – не кручинну быть, нагому ходить – не *стыдиться*»). Во-вторых, укажу на одно обычное эпическое выражение в юридических актах, вошедшее и в пословицу: именно на употребление слов *соха, коса, топор* вместо работы земледельческой, сенокоса, порубки леса. В «Юридических актах» под 1526 г.: «куды плуг и соха и топор и коса ходила», «куда ходил топор и коса и соха»; в сборнике пословиц Погодинском 714 года: «за нами никогда ни плуг, ни соха, ни топор, ни коса не стоит». Старинные собиратели пословиц XVI, XVII и XVIII вв. чувствовали связь пословицы с народным эпосом, потому и внесли в свои сборники многие эпические формы, ходящие в устах народа в виде поговорки. Сюда относятся столь часто встречающиеся обычные, так сказать поговорочные, уподобления.

Вопрос об отделении пословиц от прочих изречений принадлежит позднему времени. Мы видели, какое неопределенное значение имели в старину пословица и притча. Нестор притчей называет то, что теперь слывет под именем поговорки. Даниил Заточник притчей именует и пословицу. В народном языке *притча, притка* имеет смысл события, случая, беды, а также сглаживанья, наслания беды чародейскими средствами; что, как всякий видит, весьма близко к старинному понятию о клятве и наговоре. Допустив вредоносное действие слова в клятве, мы должны были дать место и благотворной его силе в эпических приветствиях, при различных делах и случаях, например при обработке земли, при доении коров, при закалывании скота и проч. Так как пословица в своем древнейшем,

¹ В 1-м томе «Архива историко-юр. свед.».

юридическом смысле означала согласие и так как у Ульфила притча переводится словом *gajuko*, т.е. сближение, сравнение, то, согласно со старинным значением пословицы, в сборниках к пословицам присовокупляются обычные уподобления, ходящие в устах народа в виде поговорок. Как языческая клятва, происходя от верования в вещую силу человеческого слова, есть зерно целому закланию или наговору, так и поговорочное уподобление стоит на середине между метафорой и полной басней. Слово, как таинственная руна, как изречение оракула, дало повод к загадке: загадка в свою очередь разрешилась в целые поэмы космогонического содержания. Таким образом, пословица в ее обширном значении служит переходом от отдельного слова к народному эпическому произведению, что обозначилось не только в ее содержании, но и в самой форме. Творческая фантазия первоначально выражается в трех формах, различных между собой более по объему, нежели по сущности, а именно: в отдельном слове, в предложении и в целом эпическом произведении. Знающие свойство языка, конечно, догадаются, что эти три ступени проявления творческого воодушевления мы различаем не по времени, потому что отдельного слова, вне предложения, язык никогда не допускал. Из этих трех форм средней, т.е. предложению, соответствует пословица, как древнейший образ сочетания слов в синтаксической форме. А так как образование отдельного слова возможно только в предложении, то, очевидно, пословица должна занять важное место в истории языка.

Чтобы хотя несколько объяснить себе творчество народной фантазии в пословицах, обратим внимание на внешнее их выражение как на художественную форму, в неразрешимой связи с самой идеей зачавшуюся. Как для поэта игра звуков и течение мысли совпадают в одном творческом движении души, так и пословица создавалась взаимными силами звуков и мысли. Природа так благодетельна, что, приводя в действие органы жизненных отправлений, удовлетворяет потребности и вместе с тем приносит удовольствие. Утоление голода не только необходимо, но и приятно. Дитя, начиная

говорить, радуется своим развивающимся силам дара слова и лепечет без устали. Дар слова, кроме потребности нравственной, удовлетворяет и эстетическому чувству народа, которое выражается как в художественном строе всего языка, так и в отдельных произведениях слова. Мысль пословицы, возникая в фантазии народа вместе со звуками, постоянно подчиняется их складу и ладу, происходящим от созвучия в наборе слов и от размера, определяемого ударениями.

Относительно созвучия в пословице надобно отличать аллитерацию от рифмы. Аллитерация происходит от созвучия не в конце слов (что называется рифмой), а в начале; а также и вообще от созвучия целых слов, хотя своими окончаниями друг другу и не рифмующихся. Аллитерация принадлежит к древнейшим и существенным свойствам поэзии немецких племен. Стих скандинавской Эдды постоянно звучит аллитерацией. Правда, что у нас в народных песнях уже редко встречается этот стихотворный лад, зато в пословицах и поговорках весьма обыкновенен. Еще Даниил Заточник выражался аллитерацией: «Кому *Любово*, а мне горе *лютое*». Это древнейшее свойство стиха до позднейших времен удержалось во многих пословицах, заменяя рифму: «Два *сына*, да сам в *силе*», «Отческий *сын* и с гляденья *сыт*», «Ел смерд *блины*, да засалил *брыли*», «Ехала кума – неведомо куда». Аллитерация наших пословиц для истории поэзии важна в двух отношениях: во-первых, и по внешней форме роднит нашу старинную, самородную поэзию с древнейшей поэзией немецких племен, столь родственной нам по содержанию, и, во-вторых, аллитерация, как подмога рифме, может объяснить историческое происхождение этой последней.

Так как пословица, не зная письменности, образуется и живет в устах народа, то пользуется рифмой самой смелой, какой не позволит себе поэт, привыкший записывать свои стихи на бумагу. В пословице что созвучно на слух, то и рифма, хотя бы буквы и не согласовались: например, «Бывает и на старуху проруха» «Копр в *капусте* – смраду не *пустит*». Иногда слово приводится в созвучие не по согласным звукам, а по глас-

ным и ударениям: «Зять да шу́рин – черт их судит». В иных случаях, при созвучии гласных, народный склад пользуется для рифмы согласными не теми же самыми, а родственными по органу: например, «Когда станешь пахать – будешь богат»: рифмуют губные звуки *п* – *б*, гортанные *х* – *г*. На конце слов плавный звук *л* и краткий *и* в пословице могут рифмовать: «Ты, язычок, смалчивай! Я за тебя бедку плачивал». При таком живом сочувствии к звукам в пословицах можно ожидать рифм, что называется, самых богатых, каковые действительно и находим: например, «Не будет пахатника, не будет и бархатника», «Лоскут крашенины да кус квашенины»; в последней пословице рифма усиливается аллитерацией звука *к*. Так как плавные звуки *м*, *н*, между другими созвучными, легко могут друг другу отвечать, то и следующая рифма должна быть отнесена к самым богатым: «Есть у молодца – не схоронится, а нет – не сорожится», и здесь рифма усиливается аллитерацией звука *с*. Рифма и аллитерация иногда встречаются с игрой слов – что придает пословице необыкновенную живость. Например, следующая поговорка, помещенная в издании г. Снегирева на стр. 423 из Архивного сборника, – не гонясь за мыслью, шутя жертвует смыслом игре звуков: «У сыра дуба, у суха сука привязана сука». Таким образом, иные пословицы составились, очевидно, под влиянием созвучия: например, «Невинно вино, виновато пьянство», «У гола гол голик». Такая забава словами напоминает древнейшее изречение, свидетельствующее о том, что она есть издавна идущая, природная потребность языка: «Днепр злу игру сыгра угром». В подобных созвучиях аллитерация весьма часто соединяется с тавтологией, составляющей тоже существенное свойство народной поэзии как у славян, так и у других народов. Особенно хороша бывает рифма тогда, когда рифмуют совершенно созвучные слова разных значений – что иногда находим и в стихе Пушкина. Например, «Жни, баба, полбу, да жди себя по лбу», «Молот хошь молод, да бьет старó».

В заключение о зависимости мысли от внешней формы пословицы обращу внимание на один художественный прием,

по преимуществу свойственный этому народному изречению и получивший в нем весьма широкое развитие. Хочу сказать об употреблении собственных имен лиц. Пословица перебрала все до одного собственные имена, и притом не только в обыкновенной форме, но и ласкательной, и уничижительной; и каждому имени, как названию известного лица, дала свой смысл и характер. Спрашивается: в действительности ли существовавшие лица известного имени служили поводом к составлению о них пословицы или же самое имя, только как звук, вызывало рифму и аллитерацию и таким путем входило в состав нравственного изречения? Первое можно допустить как частный случай; второе, кажется, должно признать законом. В таких пословицах игра звуков встречается с изобразительностью. Собственное имя лица по своему производству, без сомнения, было непонятно говорящему, потому что он не знал в своем родном языке корня, от которого происходит имя, заимствованное из языка чуждого. Однако, желая все, что ни скажет, привести в согласие с запасом корней и производных слов своего языка, он охотно дает собственному имени смысл, занятой от своих родных слов, с этим именем созвучных. Такова, например, следующая поговорка, в которой напрасно бы стали мы искать символического смысла, которым затрудняет себя г. Снегирев: «Самсон сам сем»¹. Это просто игра слов. Кроме того, собственное имя, приводясь в рифму с понятным русским словом, хотя и не получало через то своего определенного смысла – ибо из русского языка его вывести нельзя, однако, подчиняясь игре слов, по своему звуку становилось уже под пару слову русскому, понятному, и таким образом говорящий усваивал себе непонятное по значению – игрой звуков, согласной с законами родного языка. Кроме этого музыкального начала, которому язык подчинял собственные имена, было другое основание, так сказать, пластическое, изобразительное, по которому казалось живее и нагляднее употребить название известного лица вместо человека вообще. Слова «человек, люди» выражают понятия отвлеченные; по-

¹ Рус. нар. послов., 361.

словица любит обходиться без них, заменяя их именами более частного, осязательного значения, каковы «кум, кума, сват»; или же собственными именами, которые в этом случае могут предложить самый лучший пример синекдохи в употреблении собственного имени вместо нарицательного.

Определив значение пословицы в ее первоначальном виде, мы должны сказать несколько слов о последующей судьбе ее. Здесь бы надобно было обратить внимание: во-первых, на то, как древнейшая пословица, утратив свое собственное значение, объяснявшееся старобытной жизнью, стала применяться к нравам только в переносном смысле, почему и не могла оскорбить никого своими суеверными намеками; во-вторых, обратить внимание на отношение пословицы древнейшего быта к вошедшим в общее употребление изречениям христианской нравственности, и вообще на внесение изречений из Священного Писания в древние сборники пословиц; и, наконец, на пословицы исторические, относящиеся к древним эпическим точно так, как народные стихотворения исторического содержания относятся к стихотворениям, имеющим предметом сказания мифические. Но разрешить все эти пункты значило бы составить полное сочинение о пословицах, чего мы вовсе не имели в виду, объясняя только происхождение и древнейшее значение их. Но для объяснения пословицы эпической только с художественной точки зрения позволим себе сказать несколько слов о том виде, какой впоследствии приняла пословица, вышедши из древнейшего периода. Утратив свое ровное, эпическое течение, от строгого и беспристрастного изречения суда и правды она спустилась до насмешки и порицания. Позднейшая пословица уже соответствует сатире и комедии. Она постоянно отзывается ироническим тоном. Она себе на уме. Любит посмеяться и посмешить, но так, чтобы иному было и невдомек. Как врач внимательно осматривает все мельчайшие признаки болезни, так и она не только не брезгует человеческими пошлостями, но даже охотно подмечает их и ловко клеймит насмешкой. Не одна нравственная сторона человека обращает на себя ее внимание, но и привычки и ухватки, которыми обрисовывается

художественный тип лица. В эту, так сказать, сатирическую эпоху получили иронический оттенок некоторые пословицы о животных и стали как бы коротенькими басенками нравоучительного и сатирического содержания, каковы, например, две пословицы в Архивном сборнике о погребении кота мышами, объясняющие лубочную картинку того же содержания: «Мыши кота на погост волокут», «Мыши обрали кота за попа». Но и позднейшая пословица, все же как выражение здравого смысла и души целого народа, хотя и шутовское, в сущности добродушна и незлобива, что и составляет отличительную черту ее юмора. Вот несколько примеров такой шутовской пословицы. Выражения народные так метки, что объяснение, перед каждой пословицей помещенное, далеко не схватывает всего смысла, в ней содержащегося. *Человек на все руки*: «В городе он порука и в деревне сосед». – *Пройдоха*: «Панкрат скорохват! Скоро к Москве пришел, скоро тетку нашел». – *Увертливый*: «Его семью пестами в ступе не попадешь». – *Упрямый*: «Его в ступе пестом не перемелешь». – *Человек ни то ни се*: «Непокрытая вода – таракан полакал, муравей полизал, муха падала». – *Тупой*: «У него не с того конца голова зарублена». – *Расчетливый ханжа*: «На небо посматривает, а по земле-то ошаривает». – *Выскачка*: «Из молодых, да ранний; петухом кричит». – *Охотник втираться в знать, хотя и насильно*: «Генеральской курицы племянник». – *Расчетливый, аккуратный и осторожный*: «Идет в сапогах, а след босиком». – *Увалень*: «Где ни ступит, тут стукнет». – *Мямя*: «Говорит, как клещами на лошадь хомут надевает». В пословицах подобного содержания, как в кратких комедиях или сатирах, подмечаются все едва заметные оттенки характера, образующегося под влиянием случайностей жизни общественной. И такие-то пословицы по преимуществу заимствуются комиками из уст народа или же из комедии, басни и сатиры переходят к народу. Замечательно, что и в позднейшее время комик Грибоедов и баснописец Крылов дали обществу несколько пословиц, между тем как Пушкин, без сомнения лучший наш поэт, – ни одной. В настоящее время возможно образование пословицы только ирониче-

ской, в связи с комедией, басней, сатирой, тогда как в старину выходила она из эпических произведений народа.

Пословицы и поговорки составляются в народе и до позднейшей эпохи, до наших времен. В этих вновь составленных изречениях целая масса народа не имеет уже потребности: они не возбуждают общего сочувствия, являясь достоянием отдельных сословий, ремесленников, работников и вообще низшего класса городских обывателей. Позднейшая поговорка уже отзывается грамотностью, и именно светской, а не церковной, как некоторые старинные пословицы; составляется она под влиянием театрального фарса и балаганных острот. Как порождение моды, она возникает и пропадает случайно. Игривость языка в ней еще заметна, но мысли уже нет. Не имея никакого существенного для жизни значения, она применяется только к пустой болтовне. Деревня такой поговорки еще не знает, а пользуется старинными изречениями, столь легко сберегаемыми по преданию. Новейшая поговорка произошла уже вследствие отклонения от старины и предания; она любит даже иностранное словцо и пошло трунит над ним, коверкая его на свой лад. Невелику даст она поживу как литератору, так и лингвисту. Между тем в больших городах она видимо разрастается, заглушая настоящую, самородную, коренную пословицу. Следя за историческим развитием народных изречений, собиратель их должен иметь в виду и позднейшие, только осмотрительно выбирать из них лучшее.

ОБЛАСТНЫЕ ВИДОИЗМЕНЕНИЯ РУССКОЙ НАРОДНОСТИ

(По поводу «Опыта областного великорусского
словаря», изданного Вторым отделением
Императорской академии наук. С.-Петербург, 1852)

Желая познакомить читателей с «Опытом областного великорусского словаря», мы должны прежде всего заметить, что

это издание принадлежит к тому небольшому числу книг, разбор которых состоит не столько в указании недостатков и погрешностей, сколько в подробном изложении и объяснении их любопытного содержания. Само Второе отделение Академии очень ясно сознавало, что в настоящее время еще рано думать о полном областном словаре, и назвало свое издание только «Опытом». Извлечения из протоколов этого Отделения, печатаемые в «Известиях Императорской академии наук», постоянно сообщают о множестве вновь входящих в Академию сокровищ к восполнению ныне заданного «Опыта» и радуют нас надеждой со временем иметь по возможности полное собрание областных речений. Теперь же, покамест, будем признательны и за опыт, в котором Академия дарит нам до 18 011 областных слов – число более нежели удовлетворительное для невзыскательных требований, какие можем предъявить добросовестному труду, изданному под скромным именем «Опыта»¹.

Впрочем, так как всякий опыт только шаг к самому делу, то сколько для пользы желающих справляться с изданным «Опытом», столько же и для успехов будущего полнейшего словаря необходимо иметь в виду все то, чем и как ныне изданное может и должно быть восполнено.

Во-первых, в «Опыт» областного словаря, по плану самих издателей, не вошли многие речения, обнародованные прежде в разных сочинениях, в журналах, а также в губернских ведомостях, ибо из перечня источников, приложенного в начале «Опыта», видно, что Второе отделение Академии имело в виду областные собрания, преимущественно доставленные из первых рук и составленные по тем запросам, с которыми Академия обращалась в 1845 году к директорам училищ, или же сборники, нигде прежде не обнародованные, каковы сборники академиков Бередникова и Срезневского, а также и посторонних лиц. Исключение было сделано только для «Сочинений» и «Трудов любителей российской словесности»: материалы, напечатанные в этих изданиях, упоминаются в числе источников. Итак, неполнота «Опыта» относитель-

¹ В 1858 г. издано тем же Вторым отделением «Дополнение» к этому «Опыту».

но прежде изданных материалов с избытком вознаграждается свежестью доселе нетронутых и впервые обнародованных; и потому, нам кажется, чем погрешил бы полный словарь, тем опыт словаря умел выиграть. К тому же, чтоб внести в словарь все прежде напечатанное, следовало бы подвергнуть все это критическому разбору: проверить факты на местах, дополнить объяснения слов примерами, которых часто недостает, но которые необходимы по принятому плану, подметить и устранить прибавленное от самого собирателя в объяснении слов; но все это затянуло бы изготовление и выпуск областного словаря на неопределенное время. Таким образом, изданный ныне «Опыт» не заслоняет собой вполне прежде напечатанных собраний, каковы, например, в «Чтениях Московского общества истории и древностей российских» Макарова, в «Библиотеке для чтения» Гуляева и других; но по неоспоримым достоинствам он стоит во главе их всех и только продолжает давно начатое дело, как бы не решаясь до времени окончательно завершить его. Для примера вот несколько слов Южной Сибири, не вошедших в «Опыт областного словаря», из статьи г. Гуляева: *мертвое мыло, ломовó, спóево, жилиянно, лутóк, брякунец* и проч. Некоторые из пропущенных слов составляют заметный пробел. Так, *ломовó* значит поперечное, в противоположность *стамовóму*, то есть перпендикулярному; последнее в «Опыте областного словаря» вы найдете, а первого нет

Во-вторых, если б в изданный ныне «Опыт» и внесены были все доселе обнародованные областные речения, то и тогда он был бы весьма неполон, ибо по возможности полный областной словарь есть труд многих лет и совокупных усилий разных лиц, рассеянных по всем концам нашего обширного Отечества. Сколько сокровищ областного говора, никем еще доселе не тронутых, таится в каком-нибудь захолустье, куда не проникал взор наблюдателя! Даже около самой Москвы слышатся такие речения, которые до сих пор не успели войти в сборники областных речений. Так, например, вместо варварских слов *безбоязненность* и *безнаказанность* под-

московные мужики употребляют *безгрозица*. Со временем областной словарь обогатится еще множеством любопытнейших данных не только для грамматики, но и для изучения народного быта. Так, в калужском наречии слышатся интересные этимологические формы: *дахарь*, *взяхарь* (например, в пословице «Будешь дахарь, будешь и взяхарь»); в нижегородском наречии чрезвычайно наглядно обрисовывается прихода словом *увейя*, означающим то место, на которое в течение дня, соответственно обращению солнца, дерево бросает тень. В Подольском уезде Московской губернии вместо «ветрено» говорят *воздушно*, потому будто бы, что грешно упоминать слово *ветер*, которым там называют нечистую силу. В Сибири мужа и жену называют *венком*... Впрочем, приводя только примеры, мы вовсе не думаем этими немногими речениями восполнять те пробелы в областном словаре, которые должны быть замещены сотнями и тысячами слов, уже накопившимися во Втором отделении Академии наук в короткое время после выпуска в свет «Опыта областного словаря».

В-третьих, кроме этой, так сказать, численной неполноты, состоящей в отсутствии многих провинциализмов, долгое время будет замечаться в наших областных словарях гораздо более чувствительная и важная неполнота в определении уже приведенных в известность и обнародованных материалов. Мы говорим здесь не о ложном или неудовлетворительном объяснении провинциальных речений, что легко исправить, а об удовлетворительном обозначении местности при каждом слове. Кто, например, поручится, что слово *усов* употребляется только в Новгородской, Тверской, Калужской и Тамбовской губерниях, как означено в «Опыте областного словаря»? И действительно, в значении пострела *усов* слышится даже в самой Москве, от коренных жителей, например: «Экой *усов* какой!» Местность речения *суровый*, в значении резвого, ограничена в «Опыте» только Архангельской, Иркутской, Олонецкой и Пермской губерниями; но оно употребляется и в Вологодской. Такой недостаток областных словарей должно признать самым существенным. Он проводит по всему собранию провинциа-

лизмов какую-то неопределенность и возбуждает в читателе колебание, так что теперь решительно сказать, что такое-то речение употребляется *только* там-то – никак нельзя. Вследствие этого невозможно и думать об определенной характеристике той или другой местности с помощью употребляемых в ней речений. Чтоб когда-нибудь дойти до желаемой точности в определении местности областных слов, необходимо изданный ныне «Опыт» проверить во всех концах России не только по городам, но по селам и деревням. Конечно, это труд не одного человека, но все же теперь, по крайней мере, он значительно облегчен изданием «Опыта».

Изложив, в чем состоят неоспоримые достоинства и неизбежные, извиняемые обстоятельствами недостатки «Опыта областного великорусского словаря», спешим предупредить ответом сомнения весьма многих из читателей в пользу областных словарей. В самом деле, не слишком ли много требований представляем мы относительно точности, полноты, определенности в издании таких словарей? Будет ли от них прямая польза нашей литературе и языку? Эти сборники областных слов и выражений не преждевременная ли роскошь, о которой, за трудами более полезными, можно бы отложить покамест всякие хлопоты?.. Надобно признаться откровенно, что школьная риторика, приучившая нас думать о провинциализмах только в отношении к чистоте слога, которую они собой нарушают вместе с варваризмами и архаизмами, немало способствовала предубеждениям против областных речений, так что даже в настоящее время, говоря об «Опыте областного великорусского словаря», мы почитаем необходимым сказать несколько слов не столько в защиту, сколько для объяснения смысла и важности подобных изданий.

Во-первых, занимаясь разработкой областного языка, едва ли кто имеет намерение нарушать чистоту ныне употребительного слога внесением в него провинциализмов. И вообще все перевероты в языке и слоге, предпринимавшиеся кабинетными учеными, ни к чему не вели. Преобразование слога – дело гениальных писателей, поэтов, оказывающих

влияние на обширнейшие и разнородные массы читателей. Усовершенствования литературного языка зависят от успехов образованности и от личных дарований писателя, а не от ученых разысканий. Может быть, со временем наша изящная литература найдет свежие краски для выражения мыслей в народном языке как совокупности областных наречий, но уж это – дело художников слова. Наука в этом случае только подготавливает материалы и облегчает будущим талантам путь к дальнейшему совершенствованию слога.

Во-вторых, даже касательно самого народного характера, выражаемого в языке, должно несколько ограничить значение областных наречий. Все они представляют местные уклонения от общего или такие особенности, которые некогда могли бы принадлежать всему языку русскому, но при развитии просвещения были вытеснены из книжного употребления новыми понятиями, выраженными в иных речениях, и только как остатки древнего быта кое-где уцелели. Отсюда ясно, почему в областных наречиях мы найдем весьма мало слов, выражающих первые потребности возникающего просвещения, то есть слов, образованных под влиянием христианства. Это весьма естественно, потому что такие слова составляют общее достояние целого народа, свято хранятся во всей их чистоте и потому не могут быть подвергнуты местным, провинциальным видоизменениям. Правда, между провинциализмами есть несколько слов, проникнутых теплым религиозным чувством, каковы, например, *по-божьему*, вместо «по справедливости»; *крещеный*, как приветствие; *засмирить свечу*, вместо потушить свечу перед образом; *поновиться*, *справляться* в значении исповедаться и причаститься, *духовен* – болен, *несчастный* – преступник. Но понятно, что таких слов не может быть много в народе, усвоившем себе для выражения высоких понятий язык церковнославянский. Образование нынешнего литературного языка было естественным следствием развития мысли, то есть освобождения ее из стеснительных границ местного говора при помощи языка церковнославянского,

как языка, выработавшегося под влиянием самых высоких идей в эпоху перевода Св. Писания. Не могу не привести здесь с полным сочувствием следующих слов профессора Григоровича, окончательно объясняющих эту мысль:

«Признавая в образовании нашем это участие церковнославянского языка, мы, как мне кажется, более оправдаем всемирность двух важнейших событий в просвещении нашем. Эти события, памятные каждому из нас, равно исполняют признательностью русского славянина и всякого европейца. Они – подвиги двух великих мужей, Владимира Святого и Петра Великого, – взаимно себя дополняют. Первое назвал бы я сближением разнообразных племен в духовном единении посредством славянского языка для христианского русского просвещения; другое – сближением единой России с целым образованным миром для христианского европейского просвещения. Если нельзя языку славянскому отказать в участии в единении русских племен, то нельзя отрицать и участия его в приготовлении их к великому делу преобразования. Быть может, и в настоящее время он не перестал видимо или невидимо действовать на нравственное наше назначение»¹.

Ясно, что областные наречия только вполнину выражают настоящий характер русского народа.

Итак, в чем же состоит существенное значение и важность ученых трудов, предпринимаемых для исследования областных говоров русского языка?

Нынешний литературный язык, равно как и возникший в связи с ним язык образованного общества, присоединив чуждую примесь к живой струе русской речи, представляет в своем составе сочетание разнородных элементов, которые после долгого брожения составили новый организм русского слога благодаря деятельности Петра Великого и писателей, вызванных его преобразованиями на литературное поприще, от Ломоносова до Пушкина. Вследствие такого развития нашей письменности у нас оказались, можно сказать, два языка: чисто русский, хотя грубый и невосделанный прививкой

¹ Статьи, касающиеся древнего славянского языка, 1852 года, стр. 22.

новых, образующих начал, однако язык свежий в своем организме и неистощимо богатый и разнообразный в разветвлении по областным наречиям; и другой язык, литературный и образованный, просветленный идущей вперед мыслью и непрестанно совершенствующийся вместе с успехами высших нравственных интересов, но зато навсегда утративший первоначальную чистоту своего состава, осложнив его чуждой примесью. Отсюда следует, что для уразумения основных свойств русского языка надобно обратиться к изучению областных наречий, на которые он разветвлялся; точно так же как и наша древняя литература, служа выражением местных интересов разных областей и городов, естественно развивалась и видоизменялась географически, по различным местностям. У нас в старину слагались и получали литературную форму сказания киевские, новгородские, муромские, ростовские, владимирские, смоленские в соответствии областному разветвлению языка. Литература новая, последних ста лет, более и более отрываясь от родной почвы, усвоила себе и язык, отвлеченный от русского быта, язык искусственный, выработанный литераторами. В противоположность стеснительным границам языка литературного, народный язык до бесконечности разнообразен в своих местных видоизменениях. Он обладает всеми свойствами первоначального, свежего дара слова: свободен в производстве и образовании слов, необыкновенно чувствителен в сочетании звуков для выражения непосредственных впечатлений, прост и ясен в синтаксическом сложении, составляющем так называемый русский склад, и, наконец, упорен и неподатлив чуждому влиянию, так что всякая мысль, приведшая в него извне и не согласная с его обычными представлениями, тогда только входит в его живой и свежий организм, когда вполне подчинится ему, переработавшись и приноровившись к его воззрениям.

Таким образом, изучение областных наречий ведет к познанию основных начал нашей национальности, поскольку они содержатся в первоначальном организме языка. Кроме этих, издревле положенных начал, есть и другие, вы-

работанные в эпоху историческую, начиная от введения христианства в России. Потому, исследуя первоначальный организм нашего языка, мы обращаемся только к простейшим начаткам нашей национальности, нисколько не касаясь того, как она, видоизменяя их, образовала свой характер в течение исторического развития русского народа.

В отношении к литературному и образованному языку областные наречия составляют древнейший период. Это доказывается положительными фактами. Во-первых, в областных наречиях много слов и оборотов, которые употреблялись в древней русской литературе начиная с Нестора и писателей XII века, но теперь уже совершенно забытых в языке образованном. Во-вторых, прочие славянские наречия множеством слов и оборотов ближе подходят к областным говорам, нежели к образованному русскому языку, так что наши провинциализмы свежее сохранили следы того доисторического периода, когда язык русский развивался в большей связи с прочими славянскими наречиями.

К этим фактам, так сильно располагающим в пользу изучения областных наречий, надобно присовокупить беспримерную ровность русского языка в его местных применениях. Провинциальные говоры не искажают первоначального организма русского языка, а только развивают его богатства и потому все вместе составляют величественное целое, которое мы называем народным языком русским¹.

Цель нашего исследования состоит в том, чтоб познакомить читателей со свежими силами настоящего русского языка, сколько это возможно сделать, ограничиваясь только словарем. Когда со временем в желаемом количестве будут изданы образцы местных говоров в пословицах, песнях, сказках и проч., тогда мы вполне получим понятие о свойствах нашего языка по развитию его по наречиям, потому что только чисто

¹ Потому в этом последовании не везде обозначаем местность областных речений, тем более что в самом «Опыте» она не могла быть определена во всей точности. Исключение делаем в характеристике народного быта, где местные указания особенно необходимы.

грамматические определения, выражаемые в сочетании слов и неуловимые в словаре, дают настоящее понятие о языке. Теперь же пока, пользуясь только словарем, посмотрим, в каких формах русский народ выразил свои воззрения на жизнь и вообще на весь мир. Разнообразие областных видоизменений, при общем характере связывающего их целого, вполне объяснит нам те попытки, которые имеют целью определять основное значение слов сравнительным изучением всех языков индоевропейских. Таким образом, в удобопонятном, родном кругу областных наречий русского языка мы хотим проверить те лингвистические приемы, которые менее вразумительны и менее ясны на обширнейшем поприще сравнительно-исторической лингвистики. Такое исследование предлагаем любителям родного слова как посильное доказательство существенной пользы, приносимой изучению нашего отечества «Опытом областного великорусского словаря».

Мы рассматриваем здесь язык сначала в отношении его эпических свойств и потом в отношении древнейшего быта.

I. Эпические свойства областного русского языка

Выражая простейшие отношения человека к природе и жизни, язык любит от одного и того же корня производить слова для означения и чувства, и предметов, действующих на чувства, так что корень таких слов означает столько же самые предметы, сколько и впечатления, производимые ими на чувства. Следуя этому закону, прилагательное *темный* относится не только к предмету, действующему на глаз, но и к самому лицу, и потому означает слепого: отсюда *отемнеть* – ослепнуть. На том же основании *свет* может быть принят в смысле глаза или зрения: отсюда *полусветье* – кривой человек. Областное название глаз *зенки* (одного корня с *зеницей*) имеет при себе глагол *зеять, зиять* – блеснуть, сиять, и существительное *зенка*, стекло, на том же сближении представ-

лений, по которому *око* переходит к форме *окно* и *глядеть* производит от себя слово *гляделка* – зеркало. Потому ли, что в воде можно увидеть себя, как в зеркале, или по наглядному уподоблению озера и лужи глазу или же по сближению воды со светом в мифических представлениях, как бы то ни было, только язык переносит значение слов от зрения к воде: почему *глазина* и *глазник* получили смысл лужи, стоящей на мховом болоте. Кроме света, все поражающее глаз было сближаемо с чувством зрения: отсюда *глазастый* – яркий цветом либо с крупным узором, то есть бросающийся в глаза; *озоритый* – огромный, от глагола *озорить* – подсматривать, подглядывать; *гляден* – высокое место, гора.

Этот основной закон языка, проявляющийся в наименовании предмета по в п е ч а т л е н и ю, им производимому на человека, лежит в основе как грамматического построения, так и мифических преданий, зарождавшихся сообща с языком. В первом удостоверяют нас взаимные отношения частей речи знаменательных и служебных, залогов, грамматический род; во втором – соответствие стихий и явлений природы силам человека в языческих преданиях эпической старины. Так как язык переносил значение слова от зрения к свету, то суеверию предоставлялось сближать мнимое действие светил с действием глаза. Как солнце могло действовать и благотворно и вредоносно, так и глаз, на чем и основываются верования в сглаживание, или *призор*. Как солнце, по областному выражению, *зева*ет, то есть по временам выглядывает из облаков, так от того же глагола происходит *озёва* в значении сглаживания и *озевать* – сглазить. Если язык в наименовании предмета довольствовался намеком только на действие, предметом произведенное, то мудро ли предположить, что суеверное воображение, сближая действия различных предметов, давало им одно и то же название? Вся задача языка в первобытном его устройстве состояла в том, чтоб облечь звуками понятие обо всем мире, каким он к а ж е т с я, а не каков он на самом деле. А так как основой всякому взгляду на вещи бывают убеждения, выработанные верованиями, преданиями и обычаями, то

впечатления, от которых язык ведет наименования предметов, действий и свойств, должны стоять в прямой зависимости от тех суеверных убеждений, которые сопутствовали образованию языка в период доисторический.

Независимо от безотчетных убеждений, воспитанных верованиями мифической эпохи, природа оказывала на человека свои обычные действия, производя известные впечатления, свойственные тем силам, которыми они возбуждались. И в старину так же, как и теперь, чувствовали, что огонь греет, мороз знобит, свет веселит и оживляет. Здравому смыслу предоставлялось отыскивать мнимую связь между сказанными убеждениями и действиями природы. В развитии корня слова по различным значениям лингвистика ограничивалась прежде только логическим путем, не признавая в творчестве языка произвольных увлечений фантазии, чем значительно ослабляла участие языка в духовном развитии народа. Чтобы не растеряться в разноголосице звуков и необъятной массе слов и грамматических форм, весьма естественно наука сначала должна была искать себе путеводной нити только в отвлеченных логических категориях и, утомясь сухим анализом звуков и форм, не могла почувствовать в языке той свободной игры звуков и представлений, которая дает слову все свойства художественного произведения. Как художественное произведение, слово подчиняется и законам логики; но, как художественное же произведение, оно не исчерпывается ими вполне. Основное впечатление, проведенное по различным значениям слов, может быть оправдано и логически, но коренится оно на живом, непосредственном ощущении. Так язык сближает понятия света и зрения с понятиями быстроты, удара, полета или бега, разреза и т.п. На этом основывается значение следующих слов: *ярый* – светлый, весенний, и *яро* – шибко, скоро, *яровать* – кипеть; *огнездить* (от слова *звезда* или *звезда*) ударить, *огниво* (от слова *огонь*) крутой поворот, и *огнива* – кость в крыле птицы, а также главное летовое перо в крыле; *пильчук* – глаз, и *пилюкать* – резать. К этому для ясности надобно присовокупить допускаемое в языке сочетание

понятий стремления или движения, разреза, удара и силы; отсюда *стѣж* – удар и *стежка* – тропинка, дорожка (от слова *стега*, дорога), *пылять* – бегать и *пылко* – очень; *резать* и *резко* – очень, много, весьма. В наречиях *пылко* и *резко* значение этого порядка слов достигает высшего отвлечения.

Живое воззрение, лежащее в основе наименования всякого предмета, выражается в языке корнями глаголов и прилагательных имен. Иначе можно сказать так: предметы называются по их действиям и свойствам. Свежесть языка определяется отношением существительных к глаголам и прилагательным. Тем понятнее слово само по себе, чем осязательнее живое впечатление, лежащее в его основе. Существительное, в котором чувствуется его происхождение от глагольного или прилагательного корня, рисуя воображению полную картину, вместе с тем удовлетворяет и мыслительную способность, ибо содержит в себе целое суждение. Возьмем для примера областное название плевел: *хивá*. Оно будет нам непонятно до тех пор, пока не узнаем его как целое предложение и как возведенное до названия предмета наглядное представление. Другое областное слово *хивок*, в значении легкого ветерка, ясно указывает нам, что *хивóу* собственно называется то, что разносится ветром; точно так как *хвоя* – вершины или ветви срубленных деревьев – имеет при себе *хвиль* или *хвыль* – метель, выюга; и как от слова *ветер* происходит *ветреница* – хворостина или жердь. Областной словарь предлагает множество слов очевидно глагольного происхождения. Вот несколько для примера: *жигало* – жало, от глагола *жечь*; *лизень* и *лизун* – коровий язык, от глагола *лизать*; *каркун* – ворон, от глагола *каркать*; *огара* – головня, *погудало* – смычок, *куплево* – деньги, *качая* – морская болезнь, от глагола *качать*.

Художественный и собственно эпический характер придается языку способностью называть предметы по э п и т е т а м. Во взгляде на мир язык пользуется эпическим настроением, господствующим в первобытной народной поэзии, которая любит живописать природу постоянными эпитетами. Возводя

к общему источнику образование существительных от наименования отличительных свойств предметов и образование постоянных эпитетов народной поэзии, невольно приходишь к той мысли, что и в тех и других проявился один и тот же закон творческой фантазии, что и те и другие суть остатки того художественного целого, в котором зарождался язык в нераздельном единстве с мифами, обычаями и обрядами, — одним словом, со всем умственным и нравственным бытом народа, сохранившимся по преданию в народных эпических созданиях. Сличая постоянные эпитеты с наименованиями предметов по свойствам, мы должны сделать следующее различие между теми и другими: певец, прилагая к существительному эпитет, тем самым свидетельствовал, что наименование предмета уж недовольно ясно живописало его отличительный признак, для чего он и подновлял этот, так сказать, уже стиранный со слова признак постоянным эпитетом, который восстанавливал таким образом свежесть первоначального живого впечатления, производимого предметом на человека. Что же касается до самого языка, то он, именуя предметы по их свойствам, представляет дело эпического певца в простейшем и первобытном виде, так что, с этой точки зрения, постоянные эпитеты народной поэзии можно назвать развалинами того эпического творчества, которым создавался язык.

Первобытная свежесть языка русского в особенном свете выступает в названиях предметов по эпитетам или отличительным свойствам. Вот несколько примеров. От прилагательных *светлый* и *теплый* огонь называется *светло*, *тепло*; от глагола *раять* — звучать, раздаваться, происходит наречие *райко* — громко, звучно, и потом значит эхо, отголосок; от *меда* получили название пчела — *медовица* и шмель — *медуница*; от прилагательного *ситный* — мелкий (слич. *сито*) именуется мелкий дождь: *ситуха*, *ситяга*; от прилагательного *острый*, через глагол *острить*, получает название мысок на реке — *острило*; от прилагательного *белый* — *белок* в значении снеговой горы. Первоначальный эпитет существительного *долонь* (откуда через перестановку *ладонь*) сохранился

в провинциальном слове *долыня*, то есть высокий, длинный, в частном применении к нескладному человеку. Затерянное в немецких наречиях первоначальное впечатление нашего слова *серьга* (от древнего *усерязь*) восстанавливается областным наименованием: *ушники* (от существительного *ухо*). Заготовляя народным певцам поэтический материал, язык или живописует природу меткими эпитетами (например, в словах: *черностон* – осенняя темная ночь, *жемь* – сырая почва земли, по которой когда ходишь, выступает вода под ногой; *подзёмки* – стебли хлебных растений, не сравнявшиеся в росте с прочими; *огнометки* – лучина для разжигания; или употребляет постоянный эпитет вместо названия предмета, например *худая* в значении змеи; или от постоянного эпитета народной поэзии производит существительное (так от эпитета голубя и голубки – *сизый*, *сизая*, производит: *сизянчик*, *сизянушко*); или называет предмет по изобразительному эпитету, выражающемуся в народной поэзии существительным или приложением: *отмыка* вместо слова «вор»; или употребляет сложное слово, например: *слепоочи* вместо «слепец», подобно тому как народная поэзия прилагает к предмету эпитет, состоящий из существительного с прилагательным, например, «тур – золотые рога», «чоботы – зелень сафьян». По преданию сберегая старобытные формы, русский язык до сих пор помнит название древнего славянского племени *лютичи*, в областном слове Рязанской губернии *лютич*, прилагая к нему тавтологический эпитет *лютый* (*лютый лютич*, то есть злодей, варвар) и тем указывая на происхождение этого существительного от эпитета. Живучесть эпического склада в языке равномерно видна и в слове *волыглаз* (человек с большими глазами), в котором удерживается воззрение гомерического эпитета: *волоокий* («волоокая Гера»). Сближение *быка* или *вола* с *глазом* лежит в преданиях языков индоевропейских. Наглядное уподобление больших глаз воловьим могло удерживаться в поэтических преданиях мифической связью *быка* со *светом*; а так как свет переносится в языке к глазу, то понятна связь и *быка* с *глазом*; как бы то ни было, санскрит

предлагает резкое доказательство этому мнению в слове *гб*, имеющем значение не только быка, но и света луча солнечного, а также и глаза. Итак, в согласии нашего областного, псковского слова *волыглаз* с гомерическим эпитетом надобно видеть не заимствование или влияние, а первобытное родство эпических воззрений, определившее одинаковый взгляд на природу. Вот еще пример: в санскрите от *мад'ja* (*medius*, родственно с нашими *межа*, *между*) происходит *мад'јама* (***medium corpus***, **поясница, талия, чресла**), **откуда, с приставкой су** (хороший), эпитет прекрасной Дамаянти: *сумад'jamâ*. Следуя тому же воззрению, русский язык областному смоленскому слову *середина* дает смысл поясницы.

Как в народной поэзии один и тот же предмет мог иметь при себе, кроме постоянного, несколько украшающих эпитетов для выражения различных точек при взгляде на предмет, так и в языке один и тот же предмет, по различным его свойствам, производя различные впечатления, мог называться и различными наименованиями. Таким образом, живописуя предметы со многих сторон, язык стремится воссоздать по возможности полную картину природы и жизни. Так, радуга называется различными словами, по различным эпитетам: *весёлка* или *веселуха* и *градовница*; место, освещаемое и согреваемое солнцем, возвышение, открытое место: *освит* и *угрева*, *угревина*, *пригревина*; место тенистое, не освещаемое солнцем: *усолонь* или *усолонье* (от *солонь*, откуда *солнце*), а также *увья*, собственно то место, на которое в течение дня дерево бросает тень, по мере обращения солнца. Прозабание растений по различным его моментам получает наименования: *процёпка* – первая показывающаяся по весне зелень из почек, первые отпрыски зелени, травы; *прошибка* – распусканье, развертыванье листьев (есть и глаголы *прочкнуться*, *прошибиться* в тех же значениях); *расколосье* – появление колосьев из стебля. Утесы, горы, берега и овраги раскрывают в своих наименованиях следующие воззрения: *щельё*, *щёлья* – гранитный, невысокий берег моря, гладкий и пологий, из одного цельного камня: форма *щель* родственна форме *скала*, откуда

скалить, щерить, литовск. skelu (findo), skylê (fissura), skaldau (findo), готск. *skila*; таким образом, с понятием скалы соединяется представление расколотой, расщелившейся массы; то же воззрение встречаем и в следующих словах: *расколистое место* – овраг, рывина, *разлом* – холм на степи или между двумя долинами, разделяющий ручьи, текущие в одну речку. Совпадение горы и оврага на одном представлении еще очевиднее в слове *вершина*, которое в областных наречиях имеет значение оврага; что же касается до связи понятий горы и берега, то она несомненна в областном употреблении слова *гора* в значении берега, точно так, как, наоборот, *берег*, т.е. берег, у иных славян ходит в значении горы. По различным эпитетам ручей носит названия: *живец* – подземный ключ, *малец* – собственно вода, просачивающаяся из талой земли, в частности означает место, где течет ключевая вода; *потекл* – ручей, текущий по балке или лесному оврагу; *срыв* – ручей, низвергающийся с высоты, водопад.

Таким образом, из слов, выражающих различные впечатления, производимые одним предметом, или из эпитетов одного предмета составляется в языке запас синонимов. На первой ступени такие слова без видимого отличия называют различными звуками один и тот же предмет. Так, бабочка по областным наречиям именуется: *терешок, пикаль, метляк, мятлышко, мяклашь* или *мяклушь, мяклышь, липка, ляпонька*. Цветочная пыль, собираемая пчелами на ножки, – *обнижь* и *пёрга*. Между этими словами разных областных наречий точно такое же отношение, какое мы встречаем между именованиями одного и того же предмета на разных языках, ибо различные языки называют предмет по различным впечатлениям, которые он может производить. Потом, синонимы явно отличаются или по эпитетам, от которых происходят, как это очевидно из многих вышеприведенных примеров, или по оттенкам, которыми разнообразятся подбозначающие слова, видоизменяясь в применении к предметам; так, например, *перенога* – след зверя и *ступило* – след человека; *отскочиха* – селитьба, отдаленная от главных

улиц, и *отишибиха* – место не на виду, в стороне, не на дороге, захолустье; *порховище* – место в лесу, где порхают птицы, и *тырлище* – место, на котором ночует скот летом. Два последние слова, столь удаленные друг от друга по своим значениям, поставили мы рядом с так называемыми синонимами в том намерении, чтоб резче показать, как язык не терпит подобозначащих слов. Действительно, в языке их нет; и если впоследствии стали они затруднять пишущих, то вина тому не язык, а сами говорящие, которые мало-помалу теряли сочувствие к первоначальным, живым впечатлениям слов, выражавших различные свойства или действия одного предмета. Эта невознаградимая утрата есть неминуемое следствие умственного развития, жертвующего мимолетными впечатлениями живописного слова отвлеченным понятиям, которые впоследствии народ налагает на конкретные значения слов, отчего естественно должна была иногда оказываться разладица между словом и мыслью. Наука застигла язык в этом последнем периоде и потому признала за необходимое для точнейшего определения отношений между понятиями и словами ввести в учебники статью о синонимах.

В образовании языка тропы стоят в обратном отношении к синонимам. Как тропы, так и синонимы оказались необходимым следствием того, что словом называется не предмет, а впечатление, производимое предметом на человека. Здесь возможны два случая: или один и тот же предмет различными свойствами и действиями производит различные впечатления и потому именуется различными словами, которые впоследствии были названы синонимами, или же различные предметы могли быть выражены одним и тем же словом, потому что произвели на душу одинаковое впечатление: такие слова в риторике известны под именем тропов.

Обширнейшее применение в образовании языка имеет метафора, т.е. перенесение слова от одного значения к другому по подобию. Она оказывается производством названий различных предметов, свойств и действий от одного и того же корня. Вот примеры из областей наречий. От глагола скакать: *скакун* –

кузнечик и *скакуха* – лягушка; от глагола *стрелить*: *стрелка*, кроме общеизвестного значения, употребляется в смысле стрелкозы; от глагола *бучать*, т.е. издавать звук, *бучало* – водоворот и *бучень* – шмель; от глагола *махать*: *махало* – крыло, *махалка* – хвост у рыбы, *махаль* – лен на гребне, мочка, *махавка* – флюгер, тонкие лепестки опахала, пера, кисть или пучок из мочала, шелка, *махальня* – калитка; от глагола *ходить*: *ходило* – лопатка в теле животного, *ходак* – кожаный сапог, чебот, *ходули* – ноги, *ходун* – дрожжи; *щелья* – каменистый берег моря и жабры у рыбы. Корень глагола *дыхать*, *дышать* применяется к значениям: окна в слове *дыхло*, трясины в слове *дыхалища*, молвы, слуха в слове *продух*. От корня *нор* (*нырять*), кроме общеупотребительного *нора*, происходят: *нор* – омут, *норки* – ноздри, *норка* – слуховое окно (при глаголе *норить* – высматривать, выглядывать). *Старуха*, *старица* – место, где было прежде течение реки, промывшей себе другое русло; а *руслom* в некоторых областях именуется пивное корыто. Названия почти всех частей тела животных и человека употребляются в переносном значении: *чело* – полные хлебные зерна, падающие при веянье впереди прочих; *щеки* – горные утесы по обеим сторонам реки; *рог* – уголь, мыс; *шея* – пролив, *грива* – роща, не широкое, но длинное возвышение между двумя логами или пропастями; *хоботина* – изгиб, кривой мыс; *хвост* – конец острова, лежащий ниже по течению реки; *шкура* – древесная кора; *руно* – изорванное платье, рухлядь; *ладонь* – ток на гумне, *долонь* – гумно; *губы* – грибы и, наоборот, *грибы* – губы. В рассуждении таких слов не всегда можно с первого разу решить, которое из значений собственное и которое переносное; обыкновенно бывает так, что и то и другое находятся в одинаковом отношении к самому корню слова, отличаясь только частным применением корня к различным предметам. Это первая ступень метафоры. На второй ступени легче отличить собственное значение от переносного, ибо тут перенесение уже очевидно основывается на уподоблении одного предмета другому.

Так как метафора происходит в языке на сравнении не предметов, а впечатлений, то очевидно, что она проходит не

только по именам существительным, но по прилагательным и глаголам. В этом случае оба эти разряда слов тем отличаются от существительных, что переносят свое значение не сами по себе (как это мы видели в существительных), а только по отношению к существительным, т.е. переносят свое значение, применяясь к различным предметам. Например, *тухлый* употребляется в переносном значении чуть слышного, едва достигающего до слуха применительно к звуку: *тухлый гром*. В применении к воде употребляются в переносном значении: *сочный* – глубокий, *сытый* – полный; это последнее слово говорится о таком возвышении воды в реке, когда она, покрывая все мели, делает чрез это удобным плавание судов с грузом и между тем несколько не выходит из берегов. *Сладимый*, применительно к ветру, имеет смысл южного, веющего при начале посева и обещающего плодородие. Так и глаголы переносят значение по предметам: *стрекать* и *тешить*, применительно к корове, значат доить; *замереть* – поблекнуть, завянуть, говоря о древесных листьях.

И доселе поэты любят живописать душевные движения метафорически, заимствуя свои краски от видимой природы. Такой способ представления обязан своим происхождением не одному свободному творчеству, но и невольной потребности, вложенной в человека вместе с языком, так что, давая умственным и нравственным понятиям осязательные образы, поэзия только продолжает некогда остановившееся дело языка. В эпоху образования языка и преданий такая метафора была необходимой, существенной оболочкой языческих верований, олицетворявших душевные силы в образах вещественной природы. Действие народной фантазии в этом случае представляется исследователю в такой неразрешимой цельности, что он взял бы на себя большую ответственность, если б без точных доказательств, по одному умозрению, решился подчинить формы языка верованиям или, наоборот верования – формам языка. Конечно, бывают случаи и того и другого; но вообще и постоянно оказывается несомненным взаимное действие образующихся поверий и языка. Понят-

но, что под языком здесь разумеется не случайное стечение звуков, а та жиздительная, известная под именем дара слова, сила, помощью которой народ вносит в свое умственное достояние всю природу и жизнь, обнаруживает первые попытки самопознания и находит вернейший и чувствительнейший орган для взаимного общения.

Любопытно следить в остатках областного русского говора – в этих обломках неизвестного нам периода первых проблесков умственного развития, – любопытно следить за наивными усилиями разума дать себе отчет в предметах, ускользающих от непосредственного наблюдения. Для общего понятия о душе областной словарь предлагает одно только метафорическое выражение, имеющее характер той эпохи, когда народы, не просвещенные христианством, почитали душу за материю, подобную вещественным стихиям. Это областное выражение есть *па́ра*; оно имеет значение первоначально дыма, пара и потом духа, души; например, *па́ра вон!* – то есть душа вон. Гораздо разнообразнее областной язык в наименованиях сил и способностей человека. Менее стесняясь старобытными преданиями, фантазия творит здесь метафоры с большею свободою. От корня *тур* (слич. старинный эпитет *яр-тур*); происходят: *ту́рять* – скоро бежать, *ту́ровый*, *ту́рский* – быстрый, скорый, *ту́ро́вить* или *ту́ровить* – торопить, понуждать; а потом в переносном значении: *ту́рять*, *ту́роветь* – думать, заботиться. По тому же воззрению *достремиться* значит догадаться и *достремливый* – смысленный. От глагола *пахать* (то есть веять, откуда о-пахало, за-пах), по уподоблению мысли чему-то летучему, веющему говорят *вспахнуть́ся* в смысле: вздумать, вспомнить что-либо. От *дубровы* перенесено в глаголе *дуброви́ться* к значению храбриться. *Бо́товъ* – стебель и листья корнеплодных растений, как то: свеклы, репы, редьки, картофеля; *ботва* – свекла (откуда *ботвинье*), потом, толстая женщина, согласно с глаголом *ботеть*, и, наконец, в переносном значении, *бот-вить* – чваниться, тщеславиться, и *ботва* – чванный человек. *То́роп* – порывистый ветер, спех, торопливость, потом *торо-*

питься – робеть, и, наоборот, *хвататься* значит торопиться, спешить, а *робкий* – чувствительный, нежный, например «робкое тело»; что же касается до понятий робкого или трусливого, то они имеют свою метафорическую форму в слове *дробкой* (робкий). От прилагательного *темный* переносится к значению пасмурного, невеселого человека или невеселой женщины в словах: *темняк* и *темнуха*. С понятием о печали соединяется понятие о заботе: потому *печное* значит забота, *печальник* и *печальница* или *печальщик* и *печальщица* – те, кто заботится о семье, отец и мать. Как слово *кручина* образовало свое значение метафорически от глагола *крутить* (слич. *тугой* и *туга*, *тужить*), так и *сукрутина* сначала означает круто свитую нитку или веревку, а потом грусть, печаль, кручину, особенно от недостатков. Понятие о любви, ласке и доброте нашло себе следующие метафорические выражения: *талый* – добрый, ласковый, также *талоутробный*; от того же глагола *таять* происходит *притаянье* – взаимные ласки; например, говорится про молодых: «Тут у них пойдут притаянья и приласканья»; с этой метафорой согласно ласкательное название женщин: *сугревушка*, например «теплая ты моя сугревушка». Потом от глагола *жадать* – желать, хотеть; отсюда *жажда*, а переносно *жадный* или *жадобный* – милый; от глагола *болеть* прилагательное *болезный* – несчастный, сострадательный, наконец, дорогой, близкий сердцу, любезный. Так как с любовью соединяется мысль не только об удовольствии и радости, но и о заботе, печали, то прилагательное *грудный* (от слова *груда*, *грудь*) имеет значение сначала тяжелого, невыносимого, трудного, потом достойного жалости и наконец милого, нежного; *грудно* – мило, сердечно. Многие слова, потерявшие для нас метафорическую силу, еще сохраняют ее в областном говоре; так, например, *грубый* мы употребляем более в переносном значении, тогда как народ говорит «грубый берег», то есть крутой, обрывистый, высокий; *злой* применяем к понятиям нравственным, а в областных говорах это слово имеет смысл старательного, переимчивого, ловкого, способного, искусного, острого, умного; по такому же сочетанию

понятий в древнем языке слово *хитрый* имело смысл умного, а не коварного, как теперь. Знаменательна в языке эта связь понятий умного и злого, согласная со сказочными преданиями о трех братьях, из которых двое умны, но злы, а меньший глуп, зато добр и за доброту награжден счастьем.

Столь же глубоко в основах языка сокрыто начало и метонимии. Уже в первых приемах языка, при перенесении корня слова от значения предмета к значению ощущения, произведенного предметом, и обратно, узнаем действия этого тропа. Его же помощью образуются от одного и того же корня слова, означающие как действие и деятеля, так и произведение действия или же подлежащее действию. Примеры сказанных явлений приведены выше. Мы видели, что метафора разумеется в языке не одной внешней формой, но существенной, необходимой ступенью в духовном развитии народа, таким действием фантазии, которое, участвуя в созидании языка, проявляется в верованиях и преданиях мифического периода. То же должно сказать и о метонимии, как это уже само собой явствует из вышеприведенного рассуждения о значении впечатления в языке. Созерцая природу, человек приписывает ей качества и действия своих воззрений не по подобию или метафоре, а по врожденному своему стремлению сблизиться с предметом наблюдения и познания, по свойству самого разума человеческого налагать отпечаток своей деятельности на всем том, чего коснется. Язык выражает это действие разума весьма просто, а именно: называет вещи не по тому, что они суть на самом деле, а по тому, как они кажутся. Плавающие по морю, конечно, знают, что берега и горы стоят неподвижно, не плавают; однако в архангельском наречии говорится: *берег всплывает, сопка всплывает*, то есть выказывается, появляется из-под горизонта. Такое выражение составилось не по уподоблению берега чему-либо плывущему, а по наглядке: потому что берег или сопка в этом случае действительно кажутся всплывающими. Следовательно, это вовсе не метафора, а скорее метонимия, и притом еще на самой начальной степени своего развития, в

перенесении кажущегося впечатления на предмет, оное произведший. Яснее приемы этого тропа при перенесении слов от действия к тому, что подлежит действию. Например, *похожий* собственно тот, кто идет, походит и похаживает, отсюда «похожий товар», то есть хорошо идущий с рук, не залеживающийся; «похожая лошадь», то есть хорошо идущая, не требующая понуждения; потом в переносном значении, применительно к месту и времени, где и когда много ходят, шумят и толкутся; отсюда «похожее место» то же, что бойкое место; «похожая пора». Применительно к переходу и движению грамматических форм такое перенесение значения слов можно назвать одним из основных приемов в образовании языка. А так как язык создается на общих законах с верованиями мифической эпохи, то и в этих последних встречаем столь же сильное участие метонимии. Смутное понятие о силах и явлениях природы заставляло язычника смешивать первые с последними, вследствие чего метонимия оказалась естественным приемом при составлении верований в предметы и явления природы, по смешению оных с производящими, жидительными силами. Оттого Перун не только божество, но и молния; лихорадки не только болезни, но и сверхъестественные существа, виновницы болезней; смерть не только явление природы, но и страшная Морана (по-санскритски *марана* значит просто смерть). В свою очередь, язык, развывая метонимические приемы мифологии, смешивает произведение с производителем и действие с причиной; так, по закону метонимии, он производит *dives* от общего корня со словами *devus*, *divum*, *dies*, *deus* и проч.

Метонимическое определение пространства и времени составляет один из важнейших моментов в истории языка. Первым делом человека, относительно окружающей его природы, было ориентироваться, или опознаться, в пространстве. Весьма любопытно, что человек определил не только положение предметов, но и свое собственное отношение ко всему окружающему по течению солнца, что особенно явствует из совпадения понятий *левого* с *северным* и *правого* с *южным*,

выражаемых в языках одними и теми же словами¹. Так, например, в санскрите *дакишина*, родственное с нашим словом *десный*, значит и правый, и южный. Наше слово *север* лингвисты сближают с санскритским *савия* – левый. В этом лингвистическом явлении обстоятельства окружающей природы, именно течение солнца и отношение человека к пространству, выражаемое понятиями *правый* и *левый*, являются исследователю в таком неразрешимом единстве, что он не решится, по одному умозрению, сказать, которое из двух значений собственное и которое переносное. Может быть, самая древность этой метонимии ставит преграды решению вопроса.

Касательно отвлеченных понятий о времени можно сказать с большей определенностью, что они образуются в языке метонимически от перенесения действия или события, происходящих во времени, на самое время. Это весьма естественно, ибо время мы чувствуем, понимаем и ценим только по тому, что в течение его совершается. Областной язык дает знать об отвлеченном понятии времени изобразительным описанием действий и событий. Например: *трав*а в значении года, то есть лета: «бык по пятой траве»; *упряжка* – треть летнего дня, а собственно значит паханье до отдыха, когда лошадь надобно выпрячь; то же значение имеет *уновод*; *пряжей* – мера времени, определяемая женщинами по пряже, и проч. Характеристическим действием или явлением язык живописует как малые, так и большие периоды времени, начиная от минуты и даже мгновения до целой части года. Например: *духовинка*, *душок*, небольшое продолжение времени: «Давно ль он пришел? есть духовинка; душок, как я здесь»; *в кочета*, в полночь, то есть когда поют петухи; *в свин голос* – весьма рано; народные именования годовщин, каковы: *грачевники*, *капустницы*, *соловьиный день* (22 мая) и проч. служат примерами метонимических названий дней, точно так как *листопад*, *сенокос*, *росеник*, *цветень*, *травен* – месяцев или известных периодов времени. Самые времена года получили свое значение в языке также по описанию соответствующих им явлений. Так, в санскрите

¹ Grimm. Geschichte d. deutschen Sprache, стр. 980.

дождь, *дождливая погода* и *осень* выражаются одним и тем же словом, равно как *жар*, *жаркая пора* и *лето*. И у нас *ярь* – весна происходит от прилагательного *ярый*, жаркий. Народные названия месяцев суть такие же метонимические описания времени, как и времена года. Потому, например, название известного месяца, *листопад*, может быть употреблено в смысле осени вообще на том основании, что от слова *ярь* (весна) язык производит *ярец* – май, то есть весенний месяц.

Областные наречия вообще богаты метонимическим перенесением значения слов. Вот примеры. *Горсть* – захват жнива или связка льна, *жменя* или *жмина* – горсть колосьев, которые жнец срезывает серпом за один раз, и вообще горсть чего-нибудь; *пясть* – горсть чего-либо, что можно взять в одну руку, комок или клочок, откуда уменьшительное *пястка* – количество какого-нибудь сыпучего вещества, схваченное тремя пальцами одной руки, троеперстная щепоть. Во всех этих словах название части руки совпадает с мерой того, что можно захватить. На метонимическом отношении содержимого и содержащего основано употребление слова *улица* в значении собрания народа на улице или на площади в праздничные дни, особенно в весенний мясоед для песней и хороводов; причем надобно заметить, что и в собственном значении улица или, как говорят, *улка* имеет смысл не только места между двумя рядами изб, но по преимуществу открытое место на дворе (в губерниях Архангельской, Владимирской, Пермской, Костромской). Сюда же можно отнести употребление *болота* в смысле крупного леса. Так как на спину перебрасывают кошель или кошелу, кошелку для удобства в переноске, то уже и самая спина называется *кошóлками*. Принадлежность вместо того, кому принадлежит; на том основании, что артель пользуется общей сумою, т.е. казною и общею кашею, т.е. столом, употребляются *сума* и *каша* в значении артели, например: «Одной сумы односумки», «Мы были с ним в одной каше». Орудие вместо самого действия, например *секира* в значении беды, опасности, например: «Секира такая виснет над нами». Весьма распространено в исто-

рии языка метонимическое отношение между веществом и предметом, из вещества сделанным. Например, *дуб* – дерево и лодка, челн; в скандинавских наречиях *askr*, *ask* – ясень и ящик (корень *ask* смягчается у нас в форму *ящ*, откуда *ящик*); готское *stikls* – чаша, кубок, а у нас того же корня: *стекло*; *гвоздие*, *гвозжде* в славянских наречиях, кроме гвоздей, имеет значение железа. Сюда же принадлежит отношение выделанного материала к растению или животному, от которых взяты; например, *опоек* в общем употреблении означает кожу, а в областном говоре означает теленка, откуда *опойчина* – телятина: отсюда ясно, почему *опоек* применительно к коже должен означать телячью, в отличие от козловой.

Перенесение слов от одного значения к другому по отношениям весьма часто бросает камень преткновения лингвисту в его исследованиях, особенно имеющих предметом древнейший период языков. Как знать все отношения, и весьма часто незначительные и случайные, которые могли оказать свое действие в образовании того или другого слова? Какой-нибудь затерявшийся обычай или угасшее верование оставят по себе навсегда неразгаданным слово. Для примера возьмем употребление в Костромской губернии слова *старик* в значении всякого нищего, хотя бы они были пяти или семи лет. Такое значение составилось оттого, что в областном языке *старец* и *старица* получили смысл нищих, по древнему порядку вещей, когда нищим бывал только тот, кто не мог уже работать, т.е. старики. Еще страннее употребление (в Калужской и Орловской губерниях) слова *родители* во множественном числе для означения покойника, хотя бы относилось к одному лицу, даже малолетнему обоюбого пола. Такое перенесение значения слова находит себе объяснение в народных повериях.

Все сказанное о значении метафоры и метонимии в образовании языка должно разумеется и о с и н е к д о х е. Уже первоначальные приемы языка в именовании предметов по действиям и свойствам совершаются под условием перенесения индивидуального, иногда случайного впечатления, выраженного звуком, к знаменованию или всего предмета

или общего понятия. С другой стороны, впечатление, общее целому ряду явлений, случайно применяется к именованию одного какого-либо предмета. Конечно, в этом действии языка нельзя отказать участию слагающей и разлагающей силы рассудка; но ею не стесняется здесь свободное творчество фантазии, расширяющее логические границы употреблением части вместо целого, единства вместо множества, образованием собственных имен из нарицательных и проч. Наравне с метафорой и метонимией, синекдоха не ограничивается одними внешними приемами. С одной стороны, низводя общие понятия до конкретных образов, она дает эпическим созданиям ту наивную живописность в изображении нравственных интересов человека, которая составляет исключительную прелесть произведений эпического периода; с другой стороны, уступая требованиям ума, она подготавливает отвлеченным логическим категориям изобразительные формы, заимствованные в языке от индивидуальных представлений, и возводит эти формы до значения общих понятий. В этом последнем случае участие синекдохи несомненно в образовании грамматических форм для выражения отвлеченных понятий о числе. Язык берет частный случай, наименование какого-нибудь предмета, и по отношению его к целому кругу подобных предметов или даже по чисто наглядному сближению, иногда случайному, распространяет наименование предмета до понятия о множестве. Из примеров это будет яснее. Чуждаясь отвлеченного понятия о множестве как собрании единиц одного рода, вообще народный язык любит для разных предметов употреблять разные названия множества или совокупности. Отсюда выражения: «руно овец», вместо «стадо овец», *станица* – змей, вместо стаи или множества змей, *реса-ресой* – множество ягод. Первоначальное значение слова *реса* думаем видеть в следующем выражении одного древнего сборника сербской рецензии: «Смоковнице листви́е и ресу явише». *Рей* – количество хлеба, сушеного за один раз. Потом подобные наименования, относящиеся к предметам известного рода, теряя свой частный характер, становятся выражениями общих понятий о количе-

стве. Так образовались формы *рогато* в значении много, с избытком, в противоположность изобразительному отрицанию *ни рога*, т.е. ничего, относительно скота, например в старинном выражении Новгородской летописи (стр. 69): «И скота не оставиша ни рога», как теперь инде говорится, *ни копыта* или, как выражаются охотники, *ни пера*, т.е. ничего дичи, ни одной птицы. Сюда же присовокупим наречие *живота* в значении ограничения количества вообще, – наречие, стоящее в связи со словом *живот* – имение, скот. От частного понятия, выражаемого словом *сток*, областной язык производит общее определение *стогом* – очень много. Особенно любопытна передвижка значений в собирательных именах людей. Как первоначально слово *народ* применилось к толпе людей от общего понятия о *народждении*, так и в областных говорах *народ* имеет значение множества вообще применительно не только к людям, но и к животным. Например, в Архангельской губернии говорят: «Много было на игрище? народ такой! Много коров в лугах-то? народ такой! Лошадей-то народ такой погнали на поскотину». Точно так же и *людно*, от толпы людей, переносится к множеству вообще; например: «Людно поросят, собак; денег людно, дров людно». Такое употребление объясняется тем, что люд, так же как и *народ*, первоначально заключает в себе понятие о народении и нарощении вообще, что было замечено уже и старинными составителями словарей, именно Памвой Берындой. В синекдохе, как мы видели и в других случаях, внутреннему организму языка способствуют быт народа и эпический взгляд на мир. Потому *семейно* значит многолюдно вообще, *громада* – мирская сходка. Любопытно совпадение понятий круга, мирской сходки, множества и громады, что явствует из следующих слов: *круг* – мирская сходка, *обельной* – круглый (томск.), *обельно* – кругом, вокруг (томск.) и *обельма* – множество, громада (курск.). Так из областного употребления объясняется древний юридический термин *обельный*. На том основании, что *кругом* имеет смысл: вовсе, совсем, совершенно, присоединим сюда употребляющееся в пермском наречии слово *вóдерень*, означающее: вовсе, совсем,

совершенно. Это слово, получившее в современном областном употреблении смысл отвлеченный, имело в старину более конкретное, и именно юридическое, значение, что явствует из следующих примеров: **«И дали господину Пскова тѣ слобожани серебро водерень, да и грамоту тѣмъ слобожаномъ дахомъ дерноватую»**¹. В «Юридических актах» на стр. 430: «А что моей челяди *дерноватой*», т.е. приписанной к земле, укрепленной; потому что *дернь* означало владение, собственность, как видно из следующего места в Юридических же актах (стр. 40): **«А продалъ есми (деревню) Григорью и его дѣтямъ въ дернь, безъ выкупа»**. Позволим себе догадку, что этот термин первоначально относился к земле и имел связь с символическим обычаем размежевания и усвоения земли. Намек на этот обычай встречаем в одной старинной грамоте, напечатанной в «Описании города Шуи» на стр. 457–458, где по случаю раздела спорной земли сказано: «Развести нас бесспорно, перекрестя лицо свое с образом и с *дерном* при многих сторонних людях». Эту догадку скрепим другой, по крайней мере интересной по новости факта: есть предание², что насыпи на межах произошли оттого, что при разделе земли тот и другой владельцы соседних полей каждый со своего поля бросали несколько земли на межу или, говоря старинным юридическим языком, там, где соха с сохой сходилась. Если *дернь* имеет отношение к *дерну* шуйской грамоты, то символ бросания земли заслуживает особенного внимания наших юристов. Потом от владения землей *дернь* перешло к понятию о кабале, именно в слове *одерень*, например в Новгородской летописи, на стр. 33: **«О горе тогда, братье, бяше! Дѣти своѣ даяхуть *одѣрень*»**. Юридическим же значением древнеславянского слова *кметъ*, наименования особого класса людей, объясняем мы рязанское *накмети*, получившего значение: заодно, сообща. Самое понятие общности совпадает в языке с частным случаем; так, в оренбургском наречии *обча* (*обчий* – общий) значит деньги, собираемые девицами за песни на ве-

¹ Из грамоты 1491 года, в «Описан. Румян. музеума» Востокова, стр. 87.

² Сообщенное мне Е. Бектышевым.

личанье. Наконец, самое слово *миръ* (и *миръ*, что вначале одно и то же) через синекдоху от понятия об обществе и собрании или о мирской сходке перешло к понятию о вселенной: посредством термином в этом перенесении части на целое надобно признать старинное выражение *весь миръ*, которым в древнейших рукописях выражается понятие о вселенной, так что местоимением *весь*, усиливающим качество, дается как бы увеличительное значение слову *миръ*. Впрочем, язык поступил смелее древних переводчиков и грамотников, сумев обойтись без этого местоимения, при пособии синекдохи. Точно так же перенесение части к целому находим в готском названии вселенной: *midjun-gards*, собственно значит жилище в середине, *media domus*, т.е. родина, которая простому глазу эпического певца кажется в центре всего мира. Санскритское наименование земли так совпадает с этим готским словом, что кажется будто переложением его: *мад'јамалôка*. Как общее понятие о вселенной, т.е. о наибольшем воображаемом пространстве, так и о целом круге сменяющихся времен года, т.е. о целом годе, язык выразил синекдохой, именно перенесши часть года на весь год. Индийцы считают годы по дождям или дождливым временам, т.е. по осеням; готы и скандинавы – по зимам, славяне – по теплой погоде или по летам и проч.

Не менее важно участие синекдохи в истории языка при образовании собственных имен. Прежде всего должно заметить, что собственные имена происходят от нарицательных корней. Так, большая часть фамилий, а также древние языческие имена происходят от прозвищ, имеющих нарицательное значение. По свидетельству Алфавитов или Азбуковников, у нас до позднейшего времени, кроме имени при крещении, давалось еще другое, светское или *княжее*, как оно называется в летописях: это или чистое прозвище, или же древнейшее собственное имя, тоже от прозвища, всем памятного, происшедшее. Тем же порядком происходили названия рек, гор, урочищ, целых народов. Как у немцев *Эльба* (от корня *elb*, *alb*, *elp*, *elf*, означающего белый, светлый) означает не только известную под этим именем реку, но и всякую реку во-

обще; так и у нас *Дунай*, кроме собственного имени, имеет нарицательное значение всякой реки и потому употребляется во множественном числе *Дунай: за реками за Дунаями* (как тавтологическое выражение). Собственное имя *Ильмень* имеет нарицательное значение широкого разлива реки, похожего на озеро, в астраханском наречии, и озера, обросшего камышом, в донском. С другой стороны, как эпический рассказчик для живости повествования любит каждое лицо в своей сказке наделять собственным именем и как народная пословица умеет олицетворять свои сатирические намеки во всевозможных собственных именах, так и язык часто прибегает к собственному имени, по тому же эпическому стремлению к индивидуальности в изображении. Так, отражение в зрачках, именуемое в наших старинных словарях человечками, на областном языке называется *иваньчиками*. На этом же свойстве языка основывается столь употребительное в народной речи производство глаголов от собственных имен.

Образование собственных имен народов оставляет одни из важнейших предметов в истории языка, как это было показано Яковом Гриммом в «Истории немецкого языка» и Шафариком в «Славянских старожитностях». История языка на этом предмете совпадает с историей народов и с древнейшими эпическими преданиями. Синекдоха оказывает здесь свое действие двояким образом: первоначально от нарицательного наименования, характеризующего страну или народ, происходит собственное; а потом, наоборот, собственное переходит в нарицательное. Первое сокрыто в веках доисторических; второе оставило свои следы в древнейших эпических преданиях о великанах. Эти предания, искони зародившиеся на своеземных верованиях в героев или полубогов, получали впоследствии себе новую пищу в сношениях с иноплеменниками, воспоминание о которых в последующих поколениях сохранилось в грозном образе великанов. Индийское предание о герое Манусе имеет тесную связь с историей нашего языка. Название этого героя происходит от глагола *ман* (думать, родственно с нашим *мню*)

и значит собственно: думающий. С суффиксом *джа* (рожденный) образуется сложное слово: *мануджа* значит вообще человек, но собственно: рожденный от Мануса. Это сложное слово у нас сохранилось в форме *муж* (собственно *манж* = *мануджа*, ибо здесь носовой звук заменился буквой у, как указывают наречия древнеславянское, польское). По лингвистическому ли преданию, одному из самых живучих, или же по игре случая, как бы то ни было, только русский язык доселе сохранил память о происхождении слова *муж* от *ман* (*мню*, *думаю*) в областном глаголе *мужевать* рассуждать, обдумывать, соображать. Слабеющая память о своеземных героях, как сказано было выше, подновлялась позднейшими обоюдными сношениями народов, дававшими материал глубоко вкорененному в верованиях и в языке убеждению. Воображению предоставлялось только сменить благотворные качества своеземных героев на зловерные пришлых великанов. Таким образом произошел в языках целый ряд слов, имеющих обоюдное значение: и как собственное имя, название народа, и как нарицательное наименование великана вообще. Таковы, например, слова: *ётун*, *гун*, *ант*, *сполин* или *исполин*, *обр* и другие. К этим старобытным воспоминаниям, сохранившимся в языке и преданиях, надобно отнести областные слова: *волот* – богатырь (в тульском наречии), от имени народа *велеты* или *волоты*; *чудáки* – первобытные жители Сибири, от которых будто бы остались курганы (в иркутском наречии), название, состоящее в лингвистической связи с областными словами: *чудный* – странный, непонятный, юродивый (в архангельском наречии), *чудь* – поносительное слово, приписываемое невеждам (в вологодском) и со старинным словом *щуд* – великан.

Кроме того, воспоминание о древних народах и племенах сохранилось в следующих областных речениях, которые могут служить также примерами синекдохи: *голяда* – бродяга, нищий, бранное слово (новгородск., рязанск.), *дулебый* – косой, разноглазый (владимирск., рязанск.), *мящерый* – неучтивый, неуклюжий (саратов.).

Тот вовсе не понял бы живого, образующего начала в формации языка, кто подумал бы, что все вышепредложенные нами приемы так же отдельно, поодиночке действуют в языке, как исчислены здесь. Мы обратились к подробному анализу не с тем, чтоб последовательным расположением рубрик дать понятие о постепенном раскрытии форм языка, а единственно с тем, чтобы по разнообразию явлений, понятых в общей связи, сколько возможно яснее определить свойства той зиждительной силы языка, которая, отражаясь в бесконечном множестве подробностей, не теряет оттого своей цельности и постоянно пребывает неизменной, как то основное начало, которое называют жизнью. В наибольшей полноте и в совокупности своих действий оказывается эта неуловимая для анализа сила языка в округленном сочетании слов, то есть в предложении, где наглядные представления, живописующие все, что есть в природе и жизни, умели неразрывно сочетаться с мельчайшими логическими отношениями мысли, выражаемыми с помощью суффиксов, флексий и тех однообразных и немногих форм, которые известны в грамматике под именем частей речи служебных. В этом живом сочетании фантазии и мысли логическое начало дает, так сказать, только линейные очерки картине, тогда как колорит и светотень получаются от бесконечно разнообразного сцепления впечатлений. Наконец, для наибольшей конкретности сокрытой в языке мысли все это идеальное целое объемлется вещественным покровом членораздельных звуков, которыми человеческая мысль объявляет свои права на столь же материальное существование, каково существование природы, окружающей человека. В этом состоит не только последняя цель, но и начальная потребность дара слова, так что в языке за один раз с членораздельными звуками зародилась и стала раскрываться и самая мысль. Потому нет никакой возможности только при помощи логических категорий высвободить ее из-под звуков и живых впечатлений, не разрушив того гармонически сомкнутого целого, в котором, собственно и полагается все значение языка. Измерить весь процесс об-

разования языка только логическими категориями столько же невозможно, как определить логикой возрастание цветка, рождение животного, геологическое образование почвы. Не имея возможности по словарю судить о синтаксическом сочетании слов и о состоящих с ним в связи флексиях и частях речи служебных, мы ограничились на этот раз наблюдением только над воззрениями и переходом их в понятия при помощи образующих окончаний или суффиксов, впрочем, не входя в лингвистический разбор этих последних, из опасения утомить читателя слишком специальными исследованиями. Устраняя внешние приемы логики в классификации понятий, словами выражаемых, мы не противоречим ее требованиям, а только расширяем круг языка, сближая этот последний с действительностью, бесконечные подробности которой неуловимы для глаза, вооруженного только логическим анализом.

Логическое начало проводит в своих действиях закон необходимости; язык же пользуется полной свободой в применении корня слова к тому или другому впечатлению. На этой-то способности языка и основывается его не ограниченное никакими пределами творчество, проявляющееся всегда новыми и свежими формами. Этот процесс, как всякое правильное отправление способностей, врожденных в нас от Творца, кроме удовлетворения умственным потребностям, приносит нам живейшую радость, приводя в легкую игру воображение сочетанием известного нам корня слова с новым оттенком, приданным ему в употреблении. Эта способность находить для себя радость в составлении и восприятии форм языка есть та могущественная сила, которая заставляет человека трепетать при звуках родного слова, которая электрической цепью пробегает по всем членам многочисленного племени, связывая их друг с другом нежнейшими узами духовной симпатии, подобно тому как узы крови роднят членов семьи.

Переходя от этих общих замечаний к областному русскому языку, укажем на такие слова, в которых общеизвестный корень, будучи взят с новой стороны, получает для нас новую свежесть. От глагола *сопеть* происходит *со́пот* – пла-

мя, согласно с областным выражением: «Тепло из печи так и *сопёт* в щели» и проч. От глагола *синеть* – *синуга*, буря, погода с ветром. Слово *рана* получает новый смысл в форме *прорáн* – широкий, идущий от моря проток; синоним этому последнему слову: *разгуб* – прорытое место по дороге, происходит от слова *губа* (толща, масса), противоположного по значению слову *рана*, но с ним сближенного с помощью предлога *раз*. От глагола *поводить* – *повóда*, тропинка, случайно попавшаяся путнику на пути. От глагола *щепать* – *расщеп*, летучая мышь, нетопырь. Имена прилагательные с более развитым значением: *пеший* – расстилающийся по земле (о растениях), *яловый* – порожний, неплодный, например: *яловый крыжовник*, то есть не родящий ягод, *яловая скрыня* – поток, на котором нет мельницы; *утлый* (о человеке) – имеющий какие-либо телесные недостатки, например хромой, горбатый, глухой, слепой. Из этих примеров явствует, что вся игра впечатлений, которую мы хотели уяснить читателю в течение всего нашего исследования, зависит от удобораствжимости значения корня и от свободного применения этого последнего к новым представлениям и понятиям. Свободе воображения помогает здесь сам язык, давая сколько возможно широкий объем значению корня. Развивая разнообразное содержание корня, народ не думает накладывать на него понятий, составившихся вне языка, при помощи отвлеченного мышления, а из самого языка извлекает зародыши тех понятий, которые хочет выразить в слове. Это особенно явствует в словах, имеющих нравственное значение. Понятие о *скуке* соединяется в языке с понятием о медлительности, продолжении, ибо *кучáть* значит медлить; потом *ку́чить* – торговать мелочью. Глагол *скакать* получает отвлеченное значение в слове *отско́к* – неустойка в купле или продаже, отступ. То же должно сказать о глаголах *класть*, *точить* (гнать, винословная форма от глагола *течь*, идти), *лучить*, *мкнуть*, в словах: *расклад* – уговор, условие, контракт; *расто́ка* – расставанье, разлука; *слу́ка* – привязанность, приверженность, а также случай; *смы́ка* – примиренье, при глаголе *смыка́ться* – после

размолвки, сходиться, сдруживаться. Ученый анализ может в этих словах найти переносные выражения, или тропы; но язык, не замечая никакой перестановки понятий, только уясняет себе основное значение корня, заключающееся в том живом впечатлении, которое, будучи произведением духовной природы человека, потому только живописует внешнюю природу, что выражает разумный взгляд на нее существа мыслящего. В этом органическом синтезе, как в зародыше, находят для себя точку совпадения все те различные приемы, анализ которых предложен в нашем исследовании.

Теперь для нас ясно, почему и з о б р а з и т е л ь н о с т ь составляет отличительное свойство всякого языка, и преимущественно в первобытную, эпическую эпоху, когда свежо чувствуется животрепещущее впечатление, которым слово неразрывно связывается с убеждениями, преданиями и со всем бытом народа. Идя по следам впечатления, язык самому уму приписывает по преимуществу способность различать или, как изобразительно выражается наш народ, *расщупывать* то, что представляется рассуждению: потому *разчупать* значит понять, *развыт* – рассудок, *развытный* или *развытнóй* – разумный, оборотливый (от слова *выть*, часть). В способности различать или раздвоять на части умственная деятельность совпадает с простым зрением, как свидетельствует наш язык словом *раздвоить* – разглядеть с ясностью. Переходя от субъективной силы разума и усмотрения к объекту, язык, как бы в соответствии словам *развыт* и *раздвоить*, лицо называет *разбором*, то есть что можно отличить, разобрать или чем различаются между собой люди. Так как в языке понятие о разумении совпадает с понятием о счете (что видно из слов *читать*, *почитать*, *считать*, родственных с санскритскими *чи* – собирать, *чítā* – куча, *чít* – понимать, примечать, откуда *чítta* – ум, разумение), то весьма естественно найти в языке название *лица* в связи с понятиями и о разумении или различении (разбор), и о счете; отсюда в славянском языке *ликъ* – счет, равно как и в областных русских наречиях: *ликом* – счетом, всего на все (например: «ликом их

пять»), *личить* – считать, также с изменением гласного звука: *л□чить* – считать, *л□ка* и *л□къ* – счет. Итак, понятия о сличении и счете язык выражает одними и теми же словами. Отсюда надобно заключить, что в языке первоначально совпадают понятия о качестве и количестве; что действительно и встречаем в переходе значения слов от качества к количеству; например, в санскрите *гуна* – качество, а с числительным *двѣ*, *двѣгуна* – двоякий, сугубый; так и у нас качественные наречия *дивно*, *благо* в областных говорах переходят в количественное понятие: много; и наоборот, понятие о числе переходит к сравнению и уравниванию качеств; например: *вчисль* (от слова *число*) значит точь-в-точь; точно так, как *раз* от удара переходит к счету, потом к *образу*; а как слово *вчисль* можно перевести равнозначительным *враз*, *зараз*, то областное *сурѣзица* (тоже от корня *раз*) имеющее значение сходства, подобия, пандана, будет синонимом слову *вчисль*. На сближении счета и разумения основывается весьма любопытное областное употребление *истины* в смысле двух пар. За древность этого значения, кроме его конкретности, особенно говорит то, что оно сохранилось при игре в бабки; а известно, что в народных играх вообще, и особенно в детских, удержались многие древнейшие обычаи, и притом в древнейших формах языка. Это слово приняло значение пары весьма естественно, по самому происхождению своему от *истый* – тот же, такой же, он самый; точно так, как от *другой* происходит областное *дружок*, тоже в значении пары, но только применительно к паре связанных веников, которыми парятся в бане, и к паре ведер.

Чтобы понять изобразительность языка во всей яркости, нужно обратиться к самым отвлеченным формам, имеющим смысл только логического отношения понятий, и посмотреть, какие усилия употребляет язык, чтоб этим отвлеченным формам дать конкретное содержание или удержать его, если оно в них было первоначально. К таким формам принадлежат глаголы вспомогательные, в которых по преимуществу выражает язык синтетическую силу мышления. Отвлеченность вспомогательных глаголов доходит до последней степени

логической формальности тогда, когда они употребляются в смысле окончаний глагольных, называемых спряжением. Несмотря на то, язык, как бы свидетельствуя о более конкретном происхождении этих глаголов, навсегда сохраняет на них следы первоначальной изобразительности. Обратим внимание на глаголы *быть* и *иметь*.

Совпадение синтаксической связи и логической формы спряжений с понятием о бытии или существовании в одном и том же слове *быть* указывает на глубокий смысл языка. Сравнительная грамматика убеждает нас, что этот глагол происходит от более конкретного воззрения; ибо от того же корня *бы*, санскритского *б'у*, греколатинского *fi*, происходят санскр. *б'ути* – творение, *б'утан* – творение, тварь, *б'авана* – дом; с первым словом однозвучно и родственно греческое *φύσις*, вместо *φύτις*, со вторым греческое *φύτόν* растение, с последним готское *baia* строю. В латинском языке этот глагол переходит к значению о рождении, ибо производит слова: *femina*, *fētus*, а у нас, как в языке греческом, применяется к растению: *былие*, *былинка*, в смысле растения, точно так же, через причастие, происходит от глагола *быть*, как и в греческом. До нравственного, но все же конкретного смысла доходит корень этих слов в форме *бава*, откуда глаголы с предлогами: *забавить*, *прибавить*, *убавить*, в которых получают винословное значение и удлиненную или усиленную форму простейшие *забыть*, *прибыть*, *убыть* и проч. Чтоб уяснить нынешний общеупотребительный смысл слов *забыть* и *забавить*, должно обратить внимание на то, что в областном языке *забавить* значит замешкать и *забавиться*, замешкаться. Не будем распространяться о том, как глагол *быть*, теряя вовсе свое изобразительное значение, становится в языке формальным указателем логических отношений, образуя или же заменяя спряжение, как это видно более или менее во всех языках индоевропейских. Заметим только, что у нас уж в старину *есмь*, *еси* потеряли всякий самостоятельный смысл; так, в древних Азбуковниках *есмь* объясняется местоимением *я*, а *еси* местоимением *ты*. И действительно, почти в таком зна-

чении употреблялись эти формы глагола в древнем русском языке, то есть означали только формальное отношение к лицу. Областной язык, согласно с общим характером и в отношении вспомогательных глаголов, старается быть изобразительным. Потому вместо *есть* употребляет *лежит* (например, «лежит молва, лежит пословица») или *живет* (например, «живут дрова», т.е. есть дрова). В этом последнем случае глагол *жить* отвлекается до значения вспомогательного глагола *быть* от самого разнообразного конкретного употребления, как-то: *жить* – не спать, бодрствовать, откуда *жилой* говорится о поре, когда еще не спят; *зажить* – прибыть, увеличиться, например «ветер зажил, вода заживает»; *разжиглять* – разводять, поддерживать чуть горящий огонь и проч.

На столь же изобразительных воззрениях коренится отвлеченное значение вспомогательного глагола *имею*, *иму* или, сокращенно, *му* (в Ярославской). В губерниях Вологодской, Костромской, Ярославской, Нижегородской этот глагол имеет смысл чисто логического отношения в формах спряжения; например, «иму делать, имём есть, не му пахать», то есть буду делать, будем есть, не стану пахать. Рядом с этим областные наречия представляют и конкретное значение этого глагола: *имать* – ловить, что совершенно согласно с санскритским *ям* как по значению, так и по корню, ибо *ям* переходит у нас в формы: *ем* (*емлю*), *им* (*иму*); от глагола *имать* в этом значении происходят областные *ймало* – приманка, *ймки*, *ймальцы*, *ймочек*, *имушка* – игра в жмурки (потому что в ней ловят), *имкой* – легко ловимый в поле (о домашнем скоте). Основной корень этих слов от понятия о ловле и о взятии переходит к понятию о владении; отсюда областное *оймовать* – владеть. Такой переход понятий, столь очевидный в нашем языке, Grimm¹ открывает в немецком *haben*, в латинском *habere*, сближаемых им с *capere* и *hafian* (брать, иметь).

Изобразительность языка, основанная на непосредственных впечатлениях действительности, отражает в себе отличительные черты народного быта. Областной русский

¹ В предисловии к Шульцеву готскому глоссарию 1848 года.

язык в безыскусной жизни пастуха и земледельца умел найти живые краски для выражения не только впечатлений окружающего мира, но и понятий отвлеченных. С удалением от первобытной простоты народ притупляет внимание к тем подробностям, которые некогда были для него важны, а вместе с тем забывает и слова, их выражавшие. Как ясно свидетельствуют наивное отношение человека к природе, например, следующие областные речения: эпитет *текущий* (от глагола *течь* в значении идти, бежать), придается тем породам диких животных, которые периодически появляются в иные годы во множестве, как-то: белкам, песцам и полевым мышам, и значит: переходящий с места на место во множестве. От того же глагола *течь*, с предлогом *пере*, происходит *перетока* в значении овцы, не ягнившейся года два, три и более. Вообще же всякое животное – корова, кобыла и другое, не приносящее ежегодно плода, именуется *переходницей*. О корове, когда она готова телиться, употребляется глагол *вымнеть*; о свиньях, когда они ищут борова, – *рыкаться* и проч. Восходя до понятий отвлеченных, язык пользуется теми же конкретными воззрениями, которые усвоил себе народ при известных условиях своего быта. Зверолов *постелею* называет шкуру взрослого зверя с шерстью; потом как постелю вообще, так и шкуру соболя или лисицы называет *местом*: таким образом, в его уме понятие о месте совпадает с представлением постели и звериной шкуры. От быта пастушеского слово *череда* (собственно стадо, как и доселе в наречиях донском, курском) перешло к общеупотребительному, отвлеченному понятию о деле, перемене, очереди; между тем, земледelec словом *перемена* называет пашню (в Пермской губернии). Пастух всякую собственность применяет к скоту, потому *собиною* называет домашний скот (в Иркутской), *статком* – стадо (в Смоленской); богатство земледельца – в жите, потому всякий немолоченный хлеб называет он *обильем* (в Архангельской). Понятие об удаче в чем-нибудь напоминает ему любимую мысль об урожае; потому *слетье* – урожай хлеба, а также и удача в чем бы то ни

было. Пастух смотрит на лето по-своему: оно ему дорого, потому что откармливает скотину; отсюда выражение *забрать лето* – отучнеть, отъестся травой в лето (о домашних животных). Как прибыток, так и утрату земледелец измеряет житом; потому от слова *осыпка* – колосья, оставшиеся после молотбы, он производит глагол *осыпаться* в общем значении перевестись, например: «осыпался улей пчел, осыпалось стадо скота». Земледельческое слово *пахать* применяется к резанью, например «пахать хлеб, пахать мясо»; и наоборот, общее понятие о деле и домохозяйстве, выражаемое глаголом *стряпать*, стесняется до частного понятия об уходе за скотиной; и глагол *стряпать* в быту пастушеском значит кормить, поить и доить коров.

Допустив мысль о восхождении изобразительного представления, выражаемого звуками, до отвлеченного понятия, должны будем признать важность тех лингвистических попыток, которые имеют предметом открывать следы давно забытого порядка вещей в словах, по-видимому не подававших к тому никакого повода. Так, Яков Гримм¹ в словах, имеющих отвлеченный смысл необходимости, долга, потребности, отыскивает древнейшие значения мифического периода – ударять, бить, резать, приносить жертву; в словах, имеющих значение давать и дарить, видит следы жреческого служения.

Говоря об эпитетах, синонимах и тропах, на каждом шагу встречались мы с цветущими, поэтическими формами изобразительного языка, усвоенного нашими областными наречиями. Теперь в заключение об этом предмете взглянем на некоторые областные слова, живописующие природу и человека. Посмотрим, как живописуют областные наречия солнце – предмет столь важный как в мифических преданиях народа, так и в образовании впечатлений, выражаемых формами языка. О солнце, когда оно близко к восхождению и когда горизонт уже осветился, говорят: *солнышко спорыдает*; свои

¹ См. предисловие к сочинению Рёсслепа: «Rechtsdenkm. aus Böhmen und Mähren», 1845; статью «Über schenken und geben» в «Abhandlungen» Берлинской академии наук, 1850; и «Историю немецк. языка», стр. 328, 902 и след.

лучи оно брызжет или *разбрызгивает*. Действие восхождения солнца инде выражается безличным глаголом *вздрало*: «вздрало солнце». Солнце *приходит на притѣн*, когда в полдень поднимается до высшей точки на небе; оно *зевает*, или по временам является из-за тучек, то спрячется, то опять покажется; когда собирается ненастье и небо мрачится, *воздух натягивает* и потом дождь *гудет* (то есть идет). Сворачивая с полдня и опускаясь к западу, солнце *косится*; и когда вдали по горизонту тянутся густые сплошные облака, тогда оно садится в *стену*. Кажущееся круговращение солнца язык применил ко всякому круговращению, составив глагол *солоновать* в общем значении ходить кругом чего бы то ни было.

Чтоб изобразить душевные движения человека, язык с замечательным художественным тактом схватывает наружные очертания человеческого лица, приведенные в движение внутренней силой. В этом приеме язык до того изобразителен, что подходит к классической скульптуре, которая мастерски умела пользоваться наружностью человека для изображения его характера и страстей. Известным очерком глаз, носа, щек, губ скульптура выражала ласку, гнев гордость, насмешку, пожелание и проч. Подобно тому в областных наречиях *скривить нос* значит возгордиться, *ужимать губы* – превозноситься, дуться, *ужиматься* – церемониться, *ужима* – скромность, *обмывать зубы* – смеяться, улыбаться, *умилка* – улыбка, *умильный* – веселый. Беззаботную веселость, не любящую медлить на одном предмете, язык выражает эпитетом *михоходный* в значении шутливового, веселого, говорливого. Женщина, ухватками и приемами похожая на мужчину, называется *супарень*, сложным словом, состоящим из существительного *парень* и предлога *су*, имеющего иногда значение того, что предмет приближается или подходит к чему-нибудь. Синоним этого слова *размужичье* употребляется также в значении гермафродита.

Неистощимое разнообразие художественных форм в областных наречиях достаточно удостоверяет нас в той мысли, что язык образуется в неразрывной связи с народной поэзией,

так что все вышеразобранные нами слова столько же справедливо могут быть названы *ф о р м а м и э п и ч е с к о г о с л о - г а*, как и собственными наименованиями предметов, свойств и действий. Потому наши изыскания имеют предметом в равной мере как законы образования языка, так и главнейшие основания стилистики или науки о слоге. Исходя от такого общего начала, исследователь видит в словаре разрозненные члены одного органического целого, остатки той великой поэмы, которая еще во времена незапамятные, раздробясь на множество мелких эпизодов, была первым проявлением художественного творчества, имевшего предметом воссоздание всей природы и жизни в идеальных образах, облеченных в звуки.

Если б кто-нибудь, ограничивая язык механизмом внешней формы и сухой логической постройкой частей речи, усомнился в том внутреннем поэтическом единстве, которое мы приписываем языку в эпоху его созидания, то мы взяли бы себе в помощь самый простой, практический случай; а именно, лучшие наши писатели, например Карамзин, Пушкин, находили в старинном и народном языке самые меткие художественные выражения своим мыслям, чувствованиям и образам. Ясно, что эти выражения, принявшие новый оборот под пером наших писателей, были глубоко задуманы и художественно воспроизведены в недрах самого языка. В противном случае они не удовлетворили бы эстетическому такту писателей-художников и не возбудили бы в нас сочувствия к родному слову. Сочувствие же это основывается не столько на звучности слова (ибо мы так свыклись со звуками своего языка, что не замечаем их, как воздуха, которым дышим), сколько на увлекательном для воображения ряде живых впечатлений, который умеет слово воскресить в нашей памяти. И так каждое слово в языке нам мило и дорого не само по себе, а по своему прямому отношению к тому идеальному целому, которое составляет нашу народность. В этом отношении слово можно уподобить отдельному, отколотому члену античного мраморного изваяния: будет ли то рука, голова или туловище, опытный глаз по отколку восстанавливает целый образ олимпийского типа.

Художественное целое, предполагаемое нами в свежем организме языка, имеет характер э п и ч е с к и й. Общий взгляд на эпические свойства народного языка достаточно убеждает читателя в этой мысли.

Как самородная эпическая поэзия есть произведение всей массы народа, получившее начало неизвестно когда, слагавшееся и изменявшееся в течение многих веков и переходившее из рода в род по преданию, так и язык есть общее достояние всего народа, объемлющее в себе деятельность многих поколений. Как сказка, как предание, язык принадлежит всем и каждому; но никто не может сказать, когда и кем был язык создан. Много способствуют воспитанию народного характера передача эпических сказаний и поверий и привычка эпической старины жить в обычаях и нравах, переданных от отцов к детям; но еще могущественнее образовательная сила языка, потому что его вековой мудростью поучаются нарождающиеся поколения точно так же, как на наших глазах с усвоением родного языка раскрывается смысл дитяти, получая ту организацию, какую дает ему родное слово. В этом господстве языка над отдельными личностями нельзя не приметить того же высокообъективного характера, которым так сильна эпическая поэзия.

Древнейшие словесные произведения имеют самое разнообразное содержание, объемля собой все умственные и нравственные интересы народа. Эпические сказания всех народов с повествованием о похождениях героев соединяют мифические предания о происхождении богов, об устройстве мира и о переворотах, в нем происшедших, нравственные поучения, а также и наставления опытной мудрости, которая, удивляя нас проблесками замечательного здравого смысла, нередко заставит улыбнуться, когда входит в суеверные, младенческие понятия о природе, образчик которых видим в приметах, закланиях, наговорах. Изображая жизнь во всех ее проявлениях, повествуя обо всем, что народ знает великого и важного, эпическая поэма действительно имеет своим предметом весь мир и все человечество, разумеется, в том тесном объеме, в каком умела она понять и мир, и человечество. В

этом отношении народный язык еще большее сходство имеет с эпосом. Даже можно сказать не обинуясь, что в художественном воссоздании жизни во всей ее полноте язык предшествует эпосу и как бы дает ему первый толчок и направление во всеобъемлющем, разнообразнейшем представлении всего, что народ знает. Как язык выражает в художественных образах познание природы и жизни, так и народный эпос, в своей широкой раме, дает место изложению народной мудрости, которое сообщает древнейшим самородным поэмам оттенок дидактический. Первобытное, эпическое отражение народного быта в языке подробно объяснено Яковом Гриммом во многих его сочинениях, и особенно в «Истории немецкого языка» и в «Немецких юридических древностях».

Основываясь на мифах и языческих воззрениях на природу и жизнь, древнейшая самородная поэзия во всех ею описываемых событиях и действиях видит сверхъестественное участие богов. Как в эпических произведениях, например в «Илиаде» и «Одиссее», в «Эдде», в финском эпосе, бывает трудно развязать фантастический узел, в котором перепутаны тончайшие нити народных суеверий с простодушным рассказом о действительно случившемся, так и в формах языка умели неразрешимо сочетаться воззрения и впечатления со старобытными верованиями, составляющими в образовании языка особый род эпического чудесного. Мифология языка превосходно объяснена Яковом Гриммом в разных местах его сочинения о «Немецкой мифологии».

С широким взглядом на мир эпическая поэзия соединяет, так сказать, широту самого изложения, состоящую в том, что певец с одинаковым интересом медлит на описании как важных, так и ничтожных предметов, так что, собственно говоря, ему ничто не кажется в жизни маловажным; и за что бы он ни взялся, все поглощает его внимание и является в его глазах достойным подробного и тщательного описания. Такое эпическое настроение представляется нам только продолжением того, что так блистательно было уж начато языком. Ибо необходима была самая полная преданность всем явлениям жизни и при-

роды, до бесконечности разнообразным, чтоб с таким вниманием остановиться на каждом, так метко взглянуть на каждое и так художественно выразить, как все это совершил язык в эпоху своего созидания. Народ еще на языке учился вникать во все подробности существующего и ничего не считать мало-важным прежде, нежели выразил это полное сочувствие свое с миром в широком течении эпического склада.

В какие бы подробности ни вдавался эпический певец, они не поглотят его внимания до того, чтоб он забыл важнейший предмет, которому посвящает свое вдохновение, именно человека. Все на свете, что бы он ни описывал, имеет для него смысл только по отношению к человеку. Потому так далека эпическая поэзия от описательной. То же должно сказать и об языке. Изображая бесконечно различные явления природы, он постоянно исходит от воззрения человека и, живописуя природу, постоянно имеет в виду человека, с помощью выражаемых в словах воззрений и впечатлений ставя его, так сказать, на первом плане ландшафта и вместе с тем указывая ему точку зрения на предмет. Это уважение к личности разумного существа язык выразил по преимуществу в предложении, дав такое важное значение в его составе местоимению.

Свободно обращаясь в природе внешней, эпическая поэзия приметно еще делает значительные усилия в изображении нравственных отправлений души. Это особенно явствует из многословных уподоблений, в которых явлениями физического мира певец старается уяснить себе и слушателям сокровенные движения и свойства человеческой природы. Таким образом, в длинных эпических уподоблениях мы видим известную степень народного разума, к которой уже не возвращаются поэты, когда выйдут из юного возраста эпической поэзии. Потому-то, мы думаем, эти длинные уподобления в новейшей литературе, не возбуждая сочувствия, оказывались риторическими фразами. Относительно образования слов нравственного и отвлеченного значения народный язык, как мы видели из многих примеров, стоит на той же ступени развития, на которой поэзия эпическая нашлась

вынужденной прибегать к изобразительным уподоблениям. Утверждая, что язык для выражения предметов духовной жизни пользуется воззрениями конкретного значения, мы не только не унижаем достоинства языка, но даем ему высший, художественный смысл. Умела же живопись средствами еще более материальными выразить самые глубокие и возвышенные помышления человеческой души!

Вопрос о совокупном образовании и взаимном влиянии языка и эпической поэзии с особенной ясностью решается исследованием формы, занимающей средину между отдельным словом и целым сказанием и известной под именем пословицы и поговорки. Но подробное исследование этого предмета слишком далеко нас завлекло бы. Теперь же, чтоб вставить в более широкую раму результаты, извлеченные нами из наблюдений над областными наречиями русского языка, мы должны обратиться к прочим индоевропейским языкам и на них проверить добытое нами на родной почве. Сравнительный метод важен в истории языка потому, что доводит до древнейших фактов. Потому мы убедимся в первобытности основного характера наших областных наречий, если увидим, что они разделяют его вместе с прочими родственными языками.

Для этой цели возьмем санскрит. Рассматривая лексический запас этого языка, ясно видим, что изобразительные речения его, состоящие в эпитетах, синонимах, тропах, столь же справедливо можно назвать достоянием как самого языка, так и украшенного эпического слова. Приведем некоторые фактические доказательства.

Санскритский язык стоит на той степени образования языков, когда изобразительное впечатление, производимое свойством предмета, еще мало отделялось от названия самого предмета; когда еще ясно сознавался в названии предмета его эпитет, то есть отличительный его признак, с первого раза резко бросающийся в глаза. Чтоб не утомлять читателя анализом звуков чуждого языка, переводим по-русски несколько санскритских сложных слов, которые, будучи эпитетами, употребляются как названия предметов: солнце — *делающее день*,

луна – *делающая ночь*, весна – *много цветов имеющая*, облако – *дающее воду*, море – *содержащее воду*, гора – *несущая землю*, держащая землю, дерево – *пьющее корнем*, птица – *крылатая*, собака – *жрущая кости*, человек – *двуногий*¹.

Множество эпитетов, употребляемых санскритом для наименования одного и того же предмета, представляют самый обильный запас синонимов. Так, например, слон называется по-санскритски словами, имеющими следующие значения: *дважды пьющий*, *не однажды пьющий*, *двузубый*, *зубастый*, *имеющий руку или хобот* и проч. Пчела – *делающая мед*, *пьющая мед*, *лижущая мед*, *лижущая цветы*, *шестиногая* и проч.

Свежесть и изобразительность санскрита с особенной художественностью выражаются по преимуществу в таких словах, которые, означая какое-либо впечатление, различными предметами произведенное, получают различный смысл и в качестве тропа переносятся от одного предмета к другому. Так, в санскрите одним и тем же словом называются: *ч'ада* – лист и крыло (собственно значит: покрывающий), *пáда* – нога и дерево, *джаладжа* – лотос и раковина (собственно: *рожденный в воде* или *в холоде*), *плавага* – обезьяна и лягушка (собственно: *идуший скачками*, то есть *скачущий*, *прыгающий*), *двиджа* – птица, зуб и брамин (собственно: *дважды рожденный*).

Сравнение и противоположение – два простейших и первоначальных приема нашего мышления – оказали деятельное участие в образовании слов. Санскрит иногда прямо выражает сравнение в самом названии предмета, например обезьяну называет *ванара*, что слово в слово значит: *как бы человек*. Но вообще сравнение не выражается отдельной частицей, как в сказанном слове *в́анара* (*vá* – как бы) и *нара* – человек, но свободно сближает представления различных предметов. Так, в санскрите названия рук, пальцев, ногтей происходят от уподобления человека растению. Если в словах такого рода язык сближается с эпическими уподоблениями, то в формах отрицательных служит первообразом эпических же отрицаний. Сан-

¹ В переводе мы делали отступление в грамматическом роде эпитетов, согласуя их с родом существительных русского языка.

скрит пользуется отрицательной частицей в образовании слов свободнее других языков; так, например, гору, дерево называет он словами, имеющими значение: *не идущий, не двигающийся*. Особенно сближаются с эпическими формами отрицательные названия тогда, когда им слово в слово или, по крайней мере, близко соответствуют синонимы утвердительные. В этом случае язык как бы дополняет одно название другим; так, слон называется по-санскритски: *дважды пьющий (двина)* и *не однажды пьющий (анекана)*; змея – *ходящая грудью (урага)* и *не ходящая ногами (паннага)*. В этом сближении утвердительного и отрицательного названий одного и того же предмета язык производит на нас такое же впечатление, как и эпические формы, например из древненемецких поэм: *jung niht alt, diche und niht ze dünne*; из юридических памятников: *von den füßen nit von den schuhen*. Подобных эпических форм можно много найти у Гомера, например, в «Илиаде» (песнь 1, стих 415; песнь 5, ст. 816); в «Одиссее» (песнь 22, ст. 473).

Несмотря на одинаковые законы образования, целая бездна, ничем не восполнимая, отделяет эпоху созидания языка от составления тех художественных форм, которые встречаем уже в древнейших эпических произведениях. Конечно, многое в них объясняется строением языка, но прямого перехода от эпических форм языка к формам собственно литературным, хотя бы и самородной поэзии, исследователь определить не может, ибо переход этот совершился в эпоху недоступную историческим изысканиям. И чем образованнее народная поэзия, чем сильнее проникнута поэтическим чутьем, тем далее отстоит она от древнейших эпических форм языка, определяемых сравнительными изысканиями, и тем большую ломку представляет в своих художественных формах, выработавшихся вследствие неизвестных нам доисторических переворотов. Таков, например, эпический слог Гомера, составляющий любопытную задачу для будущих исследователей. Несмотря на маститую древность «Илиады» и «Одиссеи», ясно чувствуется, что певец, удаляясь от первобытных воззрений языка, следовал своему собственному поэ-

тическому воодушевлению, часто не заботясь нисколько о коренном значении слов. Для примера возьмем название шлема: (н)*υνέη – собственно значит: собачья шкура. Казалось бы, по смыслу самого слова, что *собачьей шкуре* нельзя уже быть сделанной ни из воловьей шкуры, ни из козловой, ни из меди; между тем у Гомера встречаем при слове (н)*υνέη эпитеты: ταυρεῖη, αἰγείη, πάγχαλ(н)*ος. Самая обычность эпического склада, то есть постоянное повторение тех же эпических украшений, немало могла способствовать утрате первоначальных воззрений, в самом языке заключающихся. Так, в славянской поэзии *белые* такой постоянный эпитет рук, что сербская песня даже руки черного арапа называет белыми, подобно тому как Гомер руку Пенелопы называет παῖς, эпитетом, который, собственно, приписывается только богествам. Как Гомер эпитетом героинь δία γυναι*(н)ών величает ключницу и няньку Евриклею, так и скандинавская поэзия позднейшей эпохи всякую женщину, хотя бы бедную и простую, именует эпитетом *silkinorn*, что значит собственно: пророчица, вещунья, одетая в богатые шелковые одежды. Равномерно позднейшая же скандинавская поэзия даже мирного гражданина величает громким эпитетом *ulfbrynnier*, имеющим грозное значение: *тот, кто поит волков*, разумеется, кровью врага; следовательно, эпитетом, приличным воину-герою.

Вследствие различных переворотов, между которыми не последнее место могла занимать вышеуказанная ломка первобытных форм языка, северная поэзия выработала необыкновенно затейливый способ выражения. Темнота старинного языка способствовала таинственности суеверных понятий северного язычества и была приличным выражением скандинавских *рун*, которыми в Эдде называются не только тайна, загадка, беседа, но и темное, затейливое выражение. Готы руной называли тайну, а финны – песню.

Чтобы дать читателю понятие о той затейливости, которой отличаются эпические формы северной поэзии, приведем для примера некоторые из поэзии скандинавской и англосаксонской в русском переводе. В скандинавской поэзии: *небо* –

жилище, родина звезд или солнца; крыша, шлем земли, гор, морей. *Солнце* – всемирное пламя, окно небесных пиров, воздушное пламя, небесный огонь, страх тьме, ясность миру, радость народам, щит облаков. *Море* – страна кораблей и корабельщиков; кольцо, цепь и связь островов; пояс холодной земле, зыбкая почва. *Ветер* – сокрушитель деревьев. *Огонь* – смерть лесу и домам, солнце домов. *Корабль* – морская лошадь, морской медведь, зверь морского пролива. *Сражаться* – смешивать кровь, кровавить блестящую сталь. *Сражение* – кровавая баня, гроза, буря оружия; *раны* – следы битвы; *кровь* – роса мертвецов или трупов; *щит* – солнце кораблю, городьба кораблю; *меч* – огонь крови и ранам; *метательное оружие* – град, снег и проч. В англосаксонской поэзии: *море* – путь или родина акул, холмы; *сражение* – игра щитами; *воин* – волк; *стрелы* – воинские змеи; *душа* – сокровище груди (breostahord); *солнце* – мирное светило народам, ясный блеск; *князь* – шлем благородным, защитник золота; *старик* – прошлые дни ведающий; *земля* – страна жертв.

II. Древнейший быт русского народа, сохранившийся в областных наречиях

Определив первобытную свежесть областного русского языка, с большим доверием можем принять свидетельства его о старинном быте, остатки которого он предлагает. Прежде всего припомним, что язык называет не самые предметы, а то, как они кажутся народу; точка же зрения на предмет определяется убеждениями, нравами, обычаями и повериями. Следовательно, под народным бытом мы разумеем здесь по преимуществу нравственный характер народа.

Говоря о том, как в нашем языке выразилось самопознание человека, не можем пропустить без внимания множества провинциальных речений, выражающих суеверный взгляд народа на сверхъестественные силы человека. Этот взгляд, без сомнения, лежит в основе всех понятий, составившихся в язы-

ке о душевных способностях, о природе, а также и об отношении к ней человека. Кроме различных таинственных действий, сказанную силу указывают человеческая речь, крик, зеванье, взор, мысль, прикосновение: 1) **Речь. Множество слов, первоначально имеющих значение речи, разговора, употребляются в смысле колдовства, чародейства и т.п.**; а именно: *речить* – заговаривать, колдовать (псков.); откуда *во́речье* – заговариванье знахаря (Иркутск.); от корня *рек*-у происходят, сочетавшись с предлогами, следующие слова в значении сглаживанья: *урёки* (в Псковск.), *уроки* (в Волог, Оренб., Арханг); *сурок* (в смолен.), *осурочить* (в Псковск.). Впрочем, должно заметить, что только употребление приписало этим словам силу сглаза; первоначально же, по своему происхождению, они имеют смысл сверхъестественной силы слова, как это очевидно в псковском слове *врѣк*, имеющем смысл болезни или несчастья, приключившихся человеку или скоту от чужих слов, от зависти или даже от похвалы. В архангельском наречии говорится: *уроки взяли, о* болезни, происшедшей от неизвестной причины. Также в значении болезни, будто бы напущенной по волшебству или причинившейся от слов, сказанных не в добрый час, употребляются в Архангельск., Новгор. *огово́р, оговорить*. От глагола *зыкать, зычать*, т.е. издавать звук, говорить происходят *о́зык* – сглаживанье и *озычать* – сглазить (оба слова в Волог.), равно как *о́зѣн* – болезнь с глазу или от удивления (в Нижегород., Симб.) и *озѣпать* – сглазить (в Симб., Тульск.) происходят от глагола *зепать* – кричать (в Пензенск., Псковск.). 2) **Взор:** *призор* – сглаживанье (в Арханг., Томск.), стоящее в связи с глаголом *призарить* – прельстить (Арханг., Ряз., Тамб.). 3) **Мысль:** *осу́да* – сглаживанье, *осудить* – сглазить (в Тверск.). 4) **Прикосновение:** *прикос* – сглаживанье (в Арханг., Олонец.); сюда должно отнести многозначительное речение *притка*, откуда *опритчить* – свести с ума (в Тамб.). 5) **Зевание:** *озѣва* – сглаживанье, *озевать* – сглазить (в Арханг.). Вот еще целый ряд слов различного происхождения в значении чародейства: *хи́мостить* – ворожить, кудесить (в Тобол.); *клятбовать* – делать заклятия (в Курск.), *ну́вкать* – прибегать к приметам, к во-

рожде (в Арханг.), *озѣлить* – колдовать зловредным зельем (в Смол.), *обмулить* – обворожить, околдовать (в Ряз.), *сусамить* – глазить (в Смол.), *доводить* – производить над кем порчу (в Волог.), *привернуть* – приворожить (в Курск.), *отсѹмивать* – отвращать любовь (в Иркутск.). Из всех этих терминов, рассеянных по всем концам России, особенное внимание обращают на себя слова, стоящие в связи со старинным верованием в аузы, или волшебные повязки, венки. А именно: *вѣзло* (в Тверск.), особого рода амулетка: желая избавить свой скот, особенно мелкий, от нападения зверей, крестьяне добывают от знахарей неизвестный состав, зашивают его в сумку и навешивают на животное, которое ходит впереди стада и называется передовым. Верят, что от запаха этого вѣзла всякий зверь бежит и не смеет коснуться стада. Так как, по понятиям народа, кто заплутался в лесу, того обошел леший, то не без мифического намека должно быть архангельское выражение *узел связать*, употребляющееся в значении: плутая в лесу, прийти опять на то самое место, с которого сошел. Без сомнения, к преданию о наузах относится глагол *завичать* – ходящий в Оренбургской губернии в значении: загадывать; по крайней мере *вичить* значит вязать, от существительного *вица* – ветвь: *завичиться* – завиться, *привичить* – привязать. Загадка в первоначальном своем виде имеет смысл того, что скандинавы называют руною; следовательно, ей весьма прилично быть в связи с наузами. Впрочем, если *завичать* есть измененный вид слова *завѣчать*, то оно будет происходить от *вѣчать*, т.е. говорить, и поставить загадку в связи с вещим словом. Лист бумаги или тетрадка, где вписаны заговоры на ловлю зверей и птиц, на сохранение лошадей, при свадьбах, при выгоне рогатого скота на паству и на другие случаи, называется в Архангельской *оберег*.

Вещей силой одарены не все люди, а только избранные, знакомые с колдовством и чарами. Такие особы по различным областным наречиям именуется различно, а именно: *шептун*, *шоптун* (в Калуж. и Новг.), согласно с глаголом *шептать* колдовать; *вещун*, *вещица* (в Сибир.), в связи с названием сойки *вещицею*; *знаткой* (в Арханг.) как эпитет в соответствии

существительному *знахарь*; *ведьмак* (в Кур., Смол.); *вежливец* не только просто колдун, но и оберегатель и распорядитель свадьбы (в Пермск.); *вырёй* в связи с глаголом *вырѣть* нашепывать, ворожить (в Тверск.); *нау́зник* – от слова *на́уза*, оберегательное средство от сглазу, порчи (в Тверск.); а областное *науза* не что иное, как древний науз; *волхит*, собственно большой колдун (в Волог.), *волхитка* (Волог. Сибир.), *ворожбит* (Псковск.), *ворог* (Курск., Орлов.), *окудник* (Рязан.), *кавник* (Рязан.), *вархомал* (Тверск.), *еретик* и *еретник* (Вятск., Пенз., Пермск.), *портёжник* – по преимуществу чародей, имеющий средства портить людей болезнями (в Арханг.), *обмін* – собственно оборотень (в Новг.). Народные предания особую силу чародейства приписывают женщинам преимущественно перед мужчинами; потому от слова *баба*, *бабка* происходит глагол *ба́бкать* – нашепывать, ворожить (в Тамб.). От слова *дид*, повторяющегося в известной мифической припевке: «дид ладо», происходит *дѣдка*, употребляющееся в Тверской губернии в значении деда, а в Донской – в значении черта; эти слова в надлежащем свете выставляют мифический смысл наименования повивальной бабки любопытнейшим речением: *дѣданка* (в Ряз., Тульск.). Женщина, знающая заговоры, а также лекарка в Тамбовской губернии называется словом *басѣха*, происшедшим от областного глагола *басить*, родственного с общеупотребительным *баять*, с латинским *fari* и проч.

Само собой разумеется, что время усердно стирало с областного языка мифические следы. Потому собственно мифологического мы найдем в нем меньше, нежели суеверий отнесенных к чародейству и демонологии. Впрочем, уже самые суеверия эти, чуждые благотворных лучей христианского просвещения, суть не иное что, как темный отсадок язычества, в котором погружены были некогда племена, населявшие Древнюю Русь. Притом русская мифология так бедно была развита, что едва ли понимали ясно эти племена значение веры и обрядов, в смысле языческом. Правда, что они по-своему верили в Перуна или в Волоса и совершали обряды, принося им жертвы, но собственно о веровании и обрядах имели самое ограничен-

ное понятие. Это предположение мы основываем на областных наречиях. В Архангельской, Олонецкой губернии *вера* значит охота, желание (например, «ему не вера вставать с постели»); в том же грубом смысле употребляется это слово в «Древних русских стихотворениях», например «ему вера побороться». В Олонецкой губернии ходит и глагол *веровать* в значении хотеть, например «она верует за него замуж». Впрочем, в Иркутск. *вера* получает уже более нравственный смысл *обычая*. Что же касается до слова *обряд*, то областные наречия его смешивают с *нарядом* в значении как одевания, так и распорядка, и по преимуществу домашнего хозяйства. О языческом поклонении мы составляем себе понятие только по немногим намекам, рассеянным в различных источниках. Потому нельзя не остановиться на двух областных глаголах, может быть, имеющих отношение к этому предмету; а именно: *чунаться*, употребляющийся во Владимирской губернии в значении поклонения, мольбы и, может быть, родственный глаголу *цунуть*, *цувать* – уговаривать, запрещать, бранить (в Владим., Волог, Вятск., Пермск., Яросл.). Другой глагол соединяет понятие о заклятии с возлиянием, если только не случайно такое совпадение: *чурить*, то есть чурать, говорить «чур» (в Арханг.) и лить (в Тобол.). Как при глаголе *обещать* существительное *обет* имеет значение жертвы, и *обещать обет* есть древнее языческое выражение, записанное в чешских песнях Краледворской рукописи, так и от глагола *сулить* происходит название первой субботы после Дмитриевской: *суленки*. В Псковской губернии в некоторых деревнях Опочецкого уезда, на границе с Белоруссиею, в этот день по суеверному обычаю носят масло, творог и т.п. в неизвестные никому из домашних, кроме самого хозяина, места, как нечто *отсуленное* духам или душам умерших. Применение суеверных обычаев к земледельческому быту указывает на то, как крепко укоренились они на русской почве. Областной словарь предлагает несколько таких обычаев. Вот важнейшие: *оборывать деревню*; это выражение (в Костром.) означает обычай, соблюдаемый крестьянами во время мора и состоящий в том, что женщины в одной рубахе с расплетенной косой обво-

дят в полночь косулей черту вокруг деревни. Следующее выражение (в Арханг.), с старинною формою винительного падежа, прямо намекает на какой-то мифический образ: *борода завить*, то есть окончить полевую работу; например, «хлебная борода завить» – сжать и убрать зерновой хлеб в поле; «сенная борода завить» – сметать и поставить сено в стоги. Несколько стеблей ржи или другого хлеба на корню, перевитых для колдовства, называются в Курской и других областях словами *завиток*, *закрутка*, *залом*, имеющими связь с наузами и венками, потому что стебли связываются или свиваются. То же колдовство (в Орловск.) называется *куклы*: это тоже колосья ржи или овса, особенным образом завязанные с левой руки на правую; они делаются колдунами на чью-нибудь голову или на чей-нибудь скот или хлеб; кто снимет куклу, тот будто бы умрет.

Из слов, напоминающих древнейшие мифические предания, заслуживают внимания: *велес* – распорядитель, указчик, употребляется в насмешку (в Ряз.); *коледа* – дневной сбор милостыни нищими (в Тверск.); *коледѣться* – просить, умолять о чем (в Арханг.); *кобѣ* – худое дело, зло, негодяй (в Пермск.), *багатѣ* (то есть богатѣе) – огонь. Напрасно стали бы мы искать в областных наречиях свежих воспоминаний собственно о кумирах, которыми, как известно, бедна была мифическая эпоха славян. Впрочем, инде слышатся областные названия идолов, например во Владимирской – *стод*.

Зато особенно богаты областные наречия фактами для народной демонологии как основы кудесничества и черно-книжия. Каждая провинция имеет свое собственное название для домового и нечистой силы, а иногда и по несколько названий, так что, собрав их все, мы получим довольно полное понятие о том образе, в какой одевает народная фантазия это таинственное существо. По эпитетам злой дух именуется: *неумытный* в Костромской, *некощной* в Вятской, Сибири, *тяжкой* в Вологодской; иначе, *тяжкая* (то есть нечистая сила), в связи с существительным *тяжкун* в Пермской; *тошная* (то есть сила) в Вятской, *худой* в Томской, при слове *худая* в значении змеи в Иркутской. Как злодей, похищающий, он

носит название *хитник* в Тверской; как сила темная, он *мерек* в Вятской. Двучленный характер этого существа явствует из того, что областные наречия приписывают ему, с одной стороны, шутливость и забаву, а с другой – несчастья, болезни и смерть. Самые проказы нечистой силы выражаются глаголом *шутить* в Архангельской (например, «Один не ходи в лес за реку: там леший шутит»). Отсюда названия злого духа: *шут* в Нижегородской, Пензенской, *шутик* в Воронежской, *черный шут* в Нижегородской, и, наоборот в Архангельской шут именуется словом *дивуля*, происшедшим от корня *див*, слич. латинск. *dies, divus*. Переходом от забавного характера этого существа к грозному можно постановить слово *игрец*, очевидно, происходящее от глагола *играть*; но игра недоброй силы вводит человека в болезнь; потому *игрец* значит злой дух (в Тамбовской), иначе *грец* (в Курской) и истерический припадок, во время которого больной кричит странными голосами (отсюда клятва: «игрец тебя подыграй» в Курской). Таким образом, название нечистой силы совпадает с названием болезней: *лихой* – злой дух в Рязанской и лошадиная болезнь в Симбирской, *чемор* – черт (в Пермской), и *чемерь* – головокружение и боль в животе, болезнь у лошадей в Нижегородской; *чемер* – яд и боль от яда в Пензенской; *шатун* – дьявол в Новгородской и болезнь *шат* в Новгородской, Псковской; *ляд* в Архангельской, Вологодской, Саратовской и *лядеть* – хворать в Костромской, Московской. Так как зелья составляют предмет чародейства, то естественно найти названия нечистой силы в связи с названиями растений; потому *дед*, *дедовник* – репейник, чертополох, колючее растение в Псковской и *дидко* – черт (в Донской). Как источник зла и болезни, нечистый дух получает различные вариации в своих прозвищах, будучи упоминаем в клятвах, каковы: «*облом* те обломи» (в Курской); «*волосатик* те изнырай» (в Калужской) (*волосатик* собственно значит червь); «*нокоть* те дери» (в Вятской); «кали б цые *кадук* побрав» (в Смоленской); «благое тебя побери» (в Смоленской). Наряду с этими суеверными заклятиями надобно поставить смоленское речение *богдай*, употребляющееся в

значении: провались, сгибни; например «богдай тебя!»). По месту жительства таинственное существо бывает или домовым, или дворовым, или лесным и проч. Вот названия: *жировик* (в Олонецкой), от глагола *жировать* – жить, веселиться, питаться, довольствоваться, при существительном: *жировище* – болотистое место (в Тверской); *домовик* (в Новгородской), при словах *дом*, *домовье*, *домовина*, *домовинка* в значении гроба; *дворовик* и *дворовый* (в Псковской), *хозяин* (в Архангельской), *суседко* (в Вологодской, Иркутской, Оренбургской, Пермской, Тамбовской), *лесовик* (в Нижегородской, Олонецкой), *лисовик* (в Новгородской); *лешак* (в Иркутской, Пермской, Томской); а жена его *лешачиха* (в Иркутской). Наконец, вот еще несколько названий злого духа в различных местностях и различного происхождения: *лембой* в Архангельской, *дѣман* в Костромской, Новгородской, *шиш* в Костромской, Новгородской, *елс* в Костромской, *шишига* в Костромской, *дедерь* в Тверской, *шишко* в Тверской, *аред* в Курской, *садолем* в Курской, Орловской, *мардуй* в Смоленской, *шиликун* в Иркутской. Относительно жилища нечистой силы заслуживает внимания слово *сторожѣе*, употребляющееся (в Архангельской) в значении неудобного места, земли, будто бы стерегомой лешим. Сюда же надобно присовокупить *омутково* или *омуткóво* – пустое, бесплодное место, также пропасть (в Вологодской); *жировище* при слове *жировик* и синоним жировищу *ляда*, *лѣды* (при наименовании беса *лядом*), синоним, употребляющийся в значении болота или вообще неудобного места, поросшего кустарником, во Владимирской, Вологодской.

Действие фантазии творить грезы и видения именуется в областных наречиях глаголами: *мстить*, *примститься* в Архангельской; *мишиться* в Вологодской (может быть, в родстве с костромским словом *мищица*, означающим бесчисленное множество насекомых, например, «комаров мищица»). Сравнение фантастических образов с роем, например пчел, весьма обыкновенно в поэзии, и выражение «мечты роятся» вовсе не ново; почему же не сблизить *мишиться* и *мищица*? На этом же основании, вероятно, образовалось областное значение глагола *вре-*

менять – изменять свой вид вдали от игры света, например «острова временят», то есть изменяют свой вид от действия рефлексии (в Архангельской). А известно, что *время* происходит от глагола *врѣти* – кипеть, копышиться (например, говоря о насекомых). Крайняя степень действия воображения, то есть бред в дремоте, между сном и бодрствованием, называется словом *мжить* (в Тверской); о больном в изнурительных болезнях говорят: «Он только мжит». Предметы фантастического видения называются: *рода* – привидение, призрак (в Тульской), вероятно, потому, что *рода* значит лицо, образ (в Саратовской); *манья* – привидение в виде женщины старой и тщедушной (в Иркутской), вероятно, потому, что она *манит*, то есть обманывает и чудится или представляется воображению; *шиши́мор* – привидение в виде белого старика (в Саратовской); *шишимора* – кикимора (в Нижегородской); *мара* – призрак (в Курской), при слове *марево*, по значению имеющем связь с вышеупомянутым глаголом *временить*; *морoka* – призрак (в Курской) и *морок* – мрак, облако, туман; *сретник* – тень покойника (в Вологодской). С привидением язык сближает маскированных; потому они называются: *смуты* (в Олонецкой), при производном отсюда прилагательном *смутный* – смертный, предсмертный в Воронежской; также *кудес* – замаскированный (в Новгородской) в связи с понятием о кудесничестве или колдовстве. Заметим, кстати, что в Пермской переряженные называются *куля́жки*.

Самые страшные болезни, по свидетельству языка, насылаются колдовством, будучи действием сверхъестественной силы. Какое-то божество карающее, «старый кровник», по мифическому выражению сербов, слышится в некоторых названиях болезней; так, падучая болезнь (в Тульской) называется *бо́жье*, одержимый припадками беснованья, помешанный – *божевольный* (в Курской, Псковской). Как грозное действие Перуна, гром и молния инде называется *божьей милостью*, напоминающей имена вышеупомянутых болезней; так и болезнь, напускаемая колдунами по ветру и состоящая в резком колотье, именуется: *стрелы* (в Архангельской), в

связи с названием черта; *стрел* (в Костромской). Старинное верование о чародейской порче в виде икоты, записанное в юридических актах, сохранилось в архангельском и пермском речении: *икота* в значении человека, одержимого нечистым духом, кликуши. Чародейство *притки* выражается глаголом *опритчить* – свести с ума (в Тамбовской); сюда же должно отнести курское слово *причина* – падучая болезнь, на том основании, что *притка* употребляется в областном языке в форме *прича* (в Тобольской). С вышеупомянутым названием привидения *манья* родственно по корню слово *манной* или *манной* – безумный (в Вологодской). При названии злого духа эпитетом *худой* (в Томской) следует припомнить выражения: *худой ум* – причуды, каприз (в Новгородской) и в *худых душах* – при смерти (в Томской), а также *худобищё* – конвульсии во время тяжкой болезни (в Пермской). В камчатском наречии безумие, забытие называются словом *мирикáйло*, происшедшим от глагола *мирячить* – быть в припадке безумия, чему подвержены более старухи; они вдруг вскрикивают с испуга, иногда бранятся или громко повторяют последние слышанные ими слова и подражают движениям, делаемым перед ними другими в то же время. В вологодском наречии замороженный человек называется *óпрокидень*. Неведомая сила, поражающая человека в болезни, удачно выражается томским *тайнiк*, означающим черную немочь, падучую, родимец. Обращение к болезни в заклинаниях предполагает ее олицетворенной. Так, оспа именуется в Псковской *бабу́шками*, призывается при заклятии в следующем любопытном обряде в Олонецкой: чтоб получить облегчение от оспы, заболевшего приносят к другому больному оспой же, и первый, сделавши больному три поклона, говорит: «Прости меня, оспица, прости, Афанасьевна, чем я пред тобой согрубила, чем провинилася?»

Древнейшие предания о лихорадках, выразившиеся как в заговорах, так и в олицетворениях, наложили свой отпечаток на областной язык множеством названий этой болезни. Исчислим важнейшие: *ворогу́ша* во Влад., Кур., Новг., Орловск.,

Тул., *гнетуха* в Кур., *гнетучка* в Ряз., *дитюха* в Калуж., *бобруха* в Симб., Тверск., *камаха* в Рязан., *комóха* в Тверск., *комухá* в Вятск., Иркутск., Орен., Пермск., *кума* в Костр., *кумáха* в Кур., *кумахá* во Влад., Ворон., Моск., Ряз., Тверск., Тул., *кумохá* во Влад., Волог., Костром., Саратов., Симб., *лиходейка* в Ворон., *ниховáя* в Пермск., *огнёва* в Арх., Олон., *огневка* в Иркутск., *паллячка* в Ряз., *подруга* в Вятск., *подряга* в Волог., *студенка* в Казан., *тетка* в Калуж., Курск., Нижег., Оренб., Пенз., Ряз., Тул., *тирюха* в Орловск., *трёсья* в Оренб., *тятюха* в Смол.

К номенклатуре лихорадок, между которыми, по примеру старинных заклятий, помещены и горячки, присоединим областные названия других болезней: *гмыр* или *гмур* – столбняк, в Сибири (при глаголе *гмырить* – быть в болезненном состоянии или не в духе, в Новг., Пензенск.); *гуси* – болезнь на ногах от грязи, цыпки (в Псковск.); *качя* – морская болезнь, головокружение со рвотой (в Арханг.); *кочерга* – детская болезнь, называемая иначе щетиной (в Пермск.); *красуха* – золотуха в Тверск. (вероятно, в зависимости от эпической формы «красно золото»; *золотуха* относится к существительному, а *красуха* к его эпитету); *пашáва* – повальная болезнь, зараза (в Новг., Тверск.); *повертуха* – легкая болезнь, нездоровье (в Иркутск.).

Общее понятие о болезни выражается словами: *взяло* (в Оренб., Пермск.), например «его шибко взяло». Этот безличный глагол намекает на ту неведомую, таинственную силу, которую народные суеверия стремятся определить множественством вышеприведенных слов мифического значения. *Странствовать* – хворать (в Арханг.), при слове *странь* – ни к чему не годный (в Пермск.); *скомить* – иметь боль в какой-нибудь части тела (в Олон.), при существительном *скомль* – скорбь, грусть, болезнь (в Симб.); *износиться* – исхудать (в Оренб.); *духовен* – болен, напутствован к смерти (в Псковск.).

Как предмет суеверного почитания, смерть приветствуется в областном языке ласкательными именами: *смёреточка* в Архан., *смёретушка* в Новгор., Тверск., *смёртушка* в Моск., Тамб. Областные речения, выражающие понятие о смерти, следующие: *побывишиться* или *побывициться* в Костр., *сунуться* в

Пермск., *успокоиться* в Тверск. В истории языка особенно замечательны слова, означающие смерть скота; в них сбереглись древнейшие предания. Так уже самое обыкновенное слово *око-леть* со смертью соединяет понятие о холоде и голоде; потому что этот глагол в Новгород., Сибир., Моск., Ряз. значит озябнуть, а в рязанском выражении «околеть с голода», то есть очень хотеть есть, означает голод. Синонимы глаголу околеть: *выйти* в Олон., *пропасть* в Пермск., Тверск.

Старинное название мертвеца – *навье* и доселе употребляется в орлов. наречии. Как в областном языке мы видели взаимную связь понятий мертвеца и привидения, так и наши летописи свидетельствуют, что нечистая сила являлась в образе навий. В Смол. усопшие именуются *жмуриками*. Но особенно замечательно слово *родители* – покойники: в Калуж. и Орловск. употребляется во множественном числе, хотя бы относилось к одному лицу, даже малолетнему, обоюго пола, например: «несут хоронить родителей», то есть кого-нибудь умершего. Самая грамматическая форма слов *навье* и *родители* свидетельствует о смутном, неопределенном представлении, какое имели наши предки о душах покойников: форма среднего рода *навье* указывает на что-то безличное, лишенное человеческого образа, а множественное *родители* для означения одного покойника не оставляет сомнения в той мысли, что определенный образ усопшего в фантазии наших предков сглаживался в безразличной массе собирательного понятия. Впрочем, в Арханг., Тверск. употребляется и единственное *родитель* в значении покойника. Мысль о родстве, связывавшая живых с мертвыми, давала особенное значение погребальным обрядам. Обычай, предложенный нами при знаменательном слове *сулѣники*, ясно указывает на жертвенное приношение душам усопших. *Лестовки* – поминальный пирог с медом и маком в Кур.; сверх того, имеет значение четок у раскольников, в Нижегород. Так как покойник был для каждого родителем, то и похороны и поминки могли совершаться на общее иждивение; по крайней мере это явствует из слов: *хавтұлы* – поминки (в Калуж.) и *хавтұры* –

похороны (в Смол.), очевидно родственных с тверск. словом. *холту́ра* – скоп собранных денег. Древнейшее название погребального обряда – *страда* доселе живет в областном языке в форме: *стро́ва* – кушанье (в Курск.). Обед, делаемый в день погребения (в Курск., Симб.), именуется *горячим обедом*. Так как над умершим плачут с причитаньями, или голоса́т, то (в Псковск.) и самые поминки называются *голосьбою́*; в Смоленск. *хохлювать* – праздновать поминки, *хо́хлики* – поминки. Погребальные обряды и отпеванье (в Курск.) называются *правежом*, древнейшим словом юридического значения. Было уже указано на слово *дом* и производные от него в значении гроба. Но особенно любопытно в истории наших обычаев совпадение надгробного памятника и известной части избы в одном и том же слове; а именно: *голубе́ц* (в Казан., Костр., Тверск.) или *го́лбец* (в Арханг., Костр., Тверск., Томск.) значит: деревянная приделка к печи вроде полатей, под которою делается ход в подполье; потом *голуби́ца* – ход в подполье в крестьянской избе (в Тверск.); *го́лубец* – лежанка у печи (в Тобольск.); а во Владим. – широкая лавка у избной двери, с задвижным ящиком, на котором кладут каждодневно носимую одежду, а ночью стелют постель. В заключение этому ряду значений *голубе́ц* (в Донск., Орловск.) употребляется в смысле надгробного памятника, какие строили прежде донские казаки над могилами своих родных из камней, а чаще из дерева, со стенами и крышей, на вершине которой утверждался небольшой крест. Внутри голубца ставили в переднем углу небольшую икону, а около стен скамьи. Во всяком случае, это лингвистическое указание может навести на некоторые соображения в догадках о значении так называемых *городниц*. Причем не худо заметить, что *городком* по преимуществу называется церковная ограда (в Оренб.). В Смол. кладбище называется *поку́т*, а траур и служение по мертвым – *поку́та*; в Вятск. кладбище – *по́воз*, может быть, объясняющее вариант Лаврентьевского списка летописи: *новосты* вместо *погосты*¹. Могила в Арханг. носит название *кёрсты*.

¹ См. в «Полн. собр. рус. лет», 1, стр. 25.

Таким образом, от коренных воззрений, положенных в основу народным суевериям, чрез предания о закланиях и болезнях нечувствительно дошли мы до понятий о смерти, выраженных в формах языка, и до погребальных обрядов и поверий, с ними сопряженных. Дав такое направление нашему взгляду на народные верования, мы имели в виду познакомить читателя с мрачным характером, какой усвоили себе старобытные предания, как мутный отсадок когда-то оживлявшего их верования, которое в течение столетий мало-помалу уступало свое место просвещению христианскому.

Теперь от конца человеческой жизни воротимся к ее началу и потом остановимся на свадьбе как счастливейшей ее середине и как источнике семейного и общественного порядка и благополучия.

В противоположность другим важнейшим событиям жизни, сопровождающимся то громким плачем и голосьбой с причитаньями, то песнями и пляской, рождение человека окружено тишиной и таинственностью, как бы по указанию самой природы, которая с глубоким молчанием хранит в своих недрах первые минуты зарождающегося творения. И действительно, дитя, по наивному областному выражению, есть семя или, как говорят, *семечко, сѣмичко* (в Иркутск., Пермск.). Извещая о том, что жена родила, мужик не решается сказать прямо, а выражается иносказательно: «Жонка ногу сломала», «Жонка в Москву съездила», «Жонка с Москвы приехала» (в Псковск.). Потому вместо «разрешиться от бремени, родить» употребляются глаголы: *разбиться* (в Нижегород.), *рассыпаться* (в Пермск.), *растрястись* (в Иркутск., Оренб., Псковск., Тамб., Якут.), *растрѣться* (в Ворон., Тул.), *распроститься* (в Пермск., Тамб.) *раскутаться* (в Костр., Ярослав.). Таинственность и молчание, окутывающие колыбель новорожденного, между прочим, вероятно, происходят и из боязни, чтоб леший не подменил его своим детищем, которое (в Архангельск.) именуется *обмен* или *обменыш*. Обменыш до четырнадцати лет живет с людьми, а потом уходит в лес к своим родителям и становится лешим. Это предание у

нас общее с немцами, которые приписывают такую подмену эльфам. А так как души младенцев, умерших некрещеными, витают по воздуху в образе русалок, то предание об обмене-ше входит в миф о русалках. В Архангел. родных и знакомых родильницы извещают о ее разрешении, посылая булки или крендели, именуемые *кроянами*; кто примет крояны, тот не может уже отказаться быть восприемником новорожденного. Словом *навида* или *навиды* (в Псковск., Тверск.) называются посещения родильницы всеми знакомыми и родными ее, делаемые на четвертый день и далее, после родов; на навиды не ходят с пустыми руками, но всегда что-нибудь приносят родильнице, большею частью съестное. Обед после крещения младенца (в Тверск.) получает особое название *гáгры*. Крестный отец и крестная мать, по различным местностям, именуются *божáтой* в Костр., Яросл., *божатко* в Волог., Яросл., *божатая* в Яросл., *божатка* в Арханг, Волог, Новгород., *бажат* в Костр., Олон., Тамб., *бажатка* в Костр., Олон., Тамб., *бóжать* (женск. рода) в Арханг, *божашка* во Влад., *бóженька* (в женск. роде) в Новг., *боженька* (общего рода в значении крестного отца и матери) в Олон.; *божáт* (в Волог.) с понятием крестного отца соединяет значение человека, воспитывающего незаконнорожденных детей; в Костр. *кóкай* и *кóка* – крестный отец и крестная мать. В Пермск. две девушки, принимавшие в одном доме от купели младенца, называют друг дружку *пантёмою* – словом, имеющим значение тезки. В заключение об этом предмете заметим, что значение повивальной бабки, выше объясненное, вполне согласуется с предложенными здесь обычаями.

Наибольшее разнообразие обычаев и преданий ожидает нас в свадебных обрядах, где развертывается русская жизнь во всем своем разгуле. Проследим, сколько позволит областной язык, все действия этой народной драмы от знакомства жениха с невестой до водворения молодой в доме ее мужа.

Хороводы, игры и другие забавы, утвержденные обычаем и освященные преданием, дают много случаев коротко познаться молодым людям обоюго пола и выбрать себе суже-

ного или суженую по́ сердцу. Старинные летописцы наивно описывают все прелести и соблазны подобных игрищ, на которых спознавались жених с невестой. Во многих хороводных плясках действительно разыгрываются любовные сцены. Завиванье венков сопряжено с гаданьем о суженом и часто ведет к решительному объяснению между любящимися. Одним словом, все эти невинные забавы, в которых принимают живейшее участие девица на *выданье* и парень на *возрасте* (как говорится в древних песнях), хотя исполняются с невозмутимой обрядностью, однако не лишены той возбудительной силы, с помощью которой неприметно разворачиваются первые влечения молодежи. Из таких забав укажем на игру горелки, в различных местностях получившую следующие названия: *разлука* или *разлуки* в Пермск., *горѣлки* в Смол., *песты* в Тверск., *опрел* в Пермск., *хвастуны* в Ряз., при глаголе *хвастать* в значении разговаривать (в Волог, Костр., Ярослав.). В областном языке есть весьма любопытные слова для выражения нежных отношений между молодыми людьми. Так, в Псковск. о девицах употребляется глагол *дивить* в значении: поздно вечером и долго разговаривать с молодцом у своих ворот. Это отнюдь не предполагает ничего предосудительного; если девушка *дивит*, то она уж, по мнению всех, на степени невесты, и мать, не краснея, рассказывает своим знакомым, когда и с кем ее дочь стала дивить. Так как слова *дѣва* и *дивить* одного корня (*div*), то они должны объяснять друг друга: и *дѣвица дивить* есть выражение тавтологическое. В Вере́йском уезде Московской губернии парень, ухаживающий за девицею, и девица, за которой ухаживает, называются *почетник* и *почетница* от глагола *почитаться* в значении: выбрав девушку по́ сердцу, заниматься ею, ходить к ее воротам, провожать ее по гульбищам, любезничать с нею, вызнать ее характер, чтоб после на ней жениться. Родители за честь себе ставят, если к их дочери много ходят подобных почетников. Так до позднейшего времени парни выбирают себе невест, *съ нею же кто съѣщашеся*, как выражается летописец о древнейших обычаях славян. Поэтому заключение девиц в теремах можно почесть неловким

приемом возникавшей цивилизации, стремившейся оградить добрые нравы от обычаев, в которых наши предки видели следы грубого невежества. Следовательно, затворничество невест шло от людей, стоявших во главе старинной образованности, и не успело до преобразований Петра Великого спуститься в низшие слои народа. Впрочем, подавляя зародыши возникавшего личного чувства, старина, верная эпическому такту, не смела нарушать однообразного течения свадебных обрядов, принимая их за один только внешний церемониал, нисколько не касающийся нравственности.

На свадьбе встречаются две чужие семьи: из одной выходит жених, другая дает невесту. Так как время сватовства до свадьбы по преимуществу проводится в доме невесты, то жених весьма естественно представляется чужим человеком, потому и называется в свадебных песнях *чужанином* (в Арханг.); в Костр. женихи – *чужни*. Помолвка, как видно из некоторых слов, принимается в смысле примирения; так *лады́* – помолвка (в Калуж.), *ла́динки* – уговор о приданом (в Курск.) и *ладило́* – не только сват, но и примиритель (в Ряз.), в связи с глаголом *ладкова́ть* – и сватать, и примирять. Сербский обычай похищать невест удовлетворительно объясняет нам, почему с помолвкой соединяется примирение, совершавшееся даже судебным порядком. Символ древнейшего похищения невест думаем видеть в новгор., оренб. глаголе *опу́тать* в значении сватать. Слово это ныне соединяется с обычаем свах ходить сватать с путом, то есть с веревкою. Остаток древнего вена сохранился в словах: *кла́дка* – условная сумма денег, которую жених дает невесте на приданое, а также и самое приданое, состоящее из платья (в Пенз., Оренб.); *клажные день- ги* – деньги, которые жених или свекор платит невесте перед свадьбой, обыкновенно от двух до четырех рублей серебром (в Ворон.). Что же касается собственно до приданого, то оно именуется *дарáми*, как видно из ворон. слова *да́рницы*, то есть девки, собранные в дом невесты шить *дары*, или приданое. Оно совпадает с понятием о свадьбе вообще, как это видно из слова *посаг* (в Орловск., Тверск.), иначе *поса́га* в Смол.; а

также с представлением головного убора невесты после венчания, именно в волог. слове *скрута*, при глаголе *скрутить* – убрать невесту, иначе *окрутить*, *окручать* (Арханг., Волог., Вятск., Новг., Пермск., Тверск.). При этом должно заметить, что *окрутою* называется и вообще одежда, как женская, и притом красивая (в Новгор.), так и всякая мужская (в Псковск.); *окрутником* же именуется наряженный по-святочному, замаскированный (в Новгор., Тверск.). Но собственно наряд невесты, знаменательный по своему символическому названию, есть *красота*, это – лента, некоторыми предварительными обрядами освященная для украшения невесты. В образе этой-то красоты свадебные песни оплакивают девичью жизнь невесты; с красотой невеста прощается, как с сокровищем, которое она невозвратно теряет и как бы передает ее на хранение своим подругам-девицам, потому что подарок невесты подружкам в день ее свадьбы, состоящий по большей части из лент, называется также *красота* (в Пермск., Арханг.).

Первое свидание жениха и невесты в присутствии родных – *смотрины*, *смотренье* в Арханг., Иркутск., *гляденьки* в Курск. Затем следуют: *запой*, или помолвка (в Тамб., Ворон., Пенз.), *челобитье*, или сговор, в Симб., *сиди́ны* – обручение в Волог. Вслед за сговором в уверение, что родители невесты не отойдут от своего слова, посылают жениху платок, а родне его – подарки; этот обряд в Вере́йском уезде называют *давать платки*. Девиц извещают о сговоре посылкою им из дома невесты кренделей, которые (в Тверск.) носят название *середы́*. Впрочем, девицы собираются в доме невесты и перед свадебным сговором – это *поседка* в Арханг. Перед свадьбой бывают *побывки* (в Руз. уезде Моск. губ.), то есть вечера́ в доме невесты, на которые приходит жених со своими родными и товарищами; тут же бывают и приглашенные девицы. Так как девичник состоит из песен или величаний в честь жениха и невесты, то и называется *величаньем* (в Оренб.). Характер жалобных песен, какие тогда поются, достаточно выражается областным названием их: *плач* или *плачи* (в Арханг., Пермск.); сами же певички – *плачеи*.

Теперь по имени перечтем некоторые из важнейших действующих лиц на свадьбе, отмеченные в областных наречиях особенными названиями. *Тысяцкий* – посаженный отец, а также дружка (в Тверск.); *светчий* – дружка (в Ряз.); *кисни́ца* – женщина, которая с невестой едет в церковь (во Владим.); *кручельщица* после венчанья наряжает молодую в повойник, окручивает ей голову (в Архан.); *рогоу́ша* посылается с приданым от невесты к жениху и служит при подклетке (в Волог.); со стороны жениха также бывает женщина, именуемая *погонихою* (в Вятск.); жених является на свадьбе как победитель, окруженный своими воинами, потому дружки его называются *полчанами* (в Тверск.); его родные и гости с его стороны, приезжающие к невесте, пользуются большим почетом, потому называются *честны́* (в Арханг.).

На свадьбе бывает столько пиров и веселья, что у соплеменных нам славян она называется то *весельем*, то *квасом*, то есть пиром. Последнее слово напоминает нам тверское речение *гуца* в значении пира на новоселье. Особенную важность имеют в нашем народе пиры, даваемые после свадьбы. Но прежде нежели приступим к этому предмету, скажем несколько слов вообще об угощении. Готовить обед или пир – это, по ярославскому выражению, называется *смыслить*. Подавать на стол кушанье – *ставить стол* (в Арханг.). В том же наречии: *скатерть* – *хлебосолка*, *стол да скатерть* – угощенье, *семиблюдка* – пир или стол из нескольких блюд. Как во времена гомерические, взаимная вежливость хозяина и гостей выражается в простом народе подарками. На свадьбе не только родственники, но и гости дарят невесту деньгами – *сдарьем*, как говорится в Арханг. Гость может *выгостить* себе какую-нибудь вещь у хозяина, то есть выпросить или так подговориться намеками, что хозяин и сам догадается и подарит, хотя бы даримая вещь ему и очень была нужна самому. Собственно гости бывают на праздники, посетители же в обыкновенное время не гости, а только *подгоски* (во Владим.).

Пиры после свадьбы имеют тройное значение: во-первых, изъявляют взаимную вежливость родных жениха

и невесты; во-вторых, знакомят между собой ту и другую родню и, в-третьих, символически знаменуют окончательное отделение молодой от ее прежней семьи, от отца с матерью. В следующем поименном исчислении пиров читатель легко заметит эти три рубрики, выставляющие в новом свете образование новой семьи и взаимные отношения двух родов, сошедшихся на свадьбе.

Когда жених и невеста усядутся в повозки, чтобы ехать к венцу, жених, вышедши из своей повозки, кланяется тестю и теще и просит их пожаловать к нему после венца хлеба-соли откусать; это называется *звать на прочестье* (в Арханг.). Этот пир, который дает отец или старший брат новобрачного в день его свадьбы, во Владимир. именуется *гордой*, что, вероятно, в связи с яросл. названием новобрачных *гордыми*. На этом пиру особенно угощают родственников новобрачной, которые и занимают высшие места по старшинству; на второй или на третий день такой же *гордой* дают родители или родственники новобрачной; здесь уже имеют предпочтение и угощаются родственники новобрачного. В Арханг. этот пир именуется *почестье*, *почёсно*, в Тверск. *почестка*. Кроме того, на второй или на третий день после венца, а иногда и позже, про молодых у родителей молодой бывают *хлебины* (в Арханг.), а у молодых — *каша*, а родственники и знакомые невесты на этом пиру слынут *кашниками* (в Псковск.). В первый воскресный день после свадьбы новобрачный дает обед родственникам своим и жениным, где ближе знакомятся друг с другом те и другие; этот обед есть *спознать* (во Влад.). В Тверск. этот пир именуется *отводное*, причем глагол *отводить* употребляется в смысле знакомить женихову родню с невестиной. Таким образом, после многолюдных свадебных пиров на этом семейном или, лучше сказать, родственном празднике *отводятся* из прежней толпы гостей только родные для *спознати* или знакомства. В Псковск. после *отводин* бывает еще другой и уже последний стол, называемый *рождками*, на который приглашаются родственники и те из посторонних, с которыми, как говорят, будут зняться или водить знаком-

ство. Что же касается до отделения молодой от прежней ее семьи, то оно символически выражается *отворóтным столом*; это – званый обед у тестя после свадьбы для новобрачных и родных; на этом пиру молодые отдаривают всю родню (в Арханг.). Наконец, отделившись от церемонных праздников, молодые в последний раз приезжают к родителям молодой и гостят у них несколько дней; это уже *полюбóвная гостьба* (в Арханг.). Впрочем, в течение целого года после свадьбы молодые не перестают занимать видное место в народных обычаях. Так, в Нерехотском уезде Костромской губернии о масле напекают для молодых *тужильников*, то есть короваев, которые едят на первой неделе Великого поста. В Нижегород. в субботу на Святой неделе справляют *выюни́шник* у молодых, в тот же год обвенчанных. Этот обычай, по самому наименованию своему стоящий в связи с названием молодых *выюном* и *выюницей*, состоит в пенье песен под окном молодых и в угощении, которым чествуют молодые певцов и певиц.

Этим ограничим характеристику быта и преданий по областным наречиям. Мы не имели намерения истощить все разнообразие фактов, предлагаемых «Опытом областного великорусского словаря», а только думали показать значение провинциализмов в науке о русской старине.

Обрядность старобытных обычаев и суеверия, основанные на преданиях, так живо отражаются в областном языке обилием, точностью и разнообразием выражений, что беспристрастный наблюдатель невольно видит в нем отличительные свойства древнейших поэтических сказаний: так называемое эпическое чудесное и эпическую обрядность. Областные речения, касающиеся ворожбы, чародейства, болезней, служат дополнением тем поэтическим отрывкам народной словесности, которые известны под именем наговоров, заговоров или причитаний. Речения, касающиеся свадебных обрядов, объясняются свадебными песнями. Такова в народном языке тесная связь отдельного слова с целым поэтическим произведением. Эта связь будет для нас еще яснее, когда обратим внимание на пословицу, поговорку, загадку, клятву, то есть на

члены, связывающие отдельное слово с песней и сказанием в этой совокупной, нераздельной и всеобъемлющей деятельности народной фантазии. Это взаимное сопроникновение языка и народной поэзии свидетельствует нам об органическом, здоровом и свежем развитии этих обоих органов народного духа. Оба они исходили из общего источника, Дышали одной жизнью, потому каждое слово было поэтическим созданием; потому и поэзия так легко умела облечься в самые свойственные ее природе формы, когда животрепещущее, вновь сложенное слово вылетало из уст певца в одушевленной импровизации не как прикраса его бойкого слога, а как необходимое дополнение его мысли, как новая черта, которой художник довершает картину. Позволим себе думать, что мы достигли своей цели, если этот общий вывод умели доказать фактами в нашем исследовании, если умели читателя довести до того, что он живо почувствовал освежительное дыхание родного слова в толпе областных говоров, которой он почему бы то ни было доселе чуждался.

В заключение скажем несколько слов о практической пользе областного языка применительно к современному литературному слогу. Брать из областного языка в образованный слог только отдельные выражения, хотя самые точные, выразительные и прекрасные, но не совсем читателям удобопонятные и отягощающие слог вычурной манерностью, — то же, что в живописи подражать природе, рабски ее копируя. Истинный художник ставит себя в более свободное и разумное отношение к природе, заимствуя из нее свежесть, разнообразие и правдивость идеалам, созданным его собственной фантазией. Потому его изображения, не будучи портретами, тем не менее естественны и правдивы, ибо он умел постигнуть природу и создать новые образы, но в ее духе. Точно так и литератор напрасно будет безобразить свой слог провинциальными заплатами, когда он не умел воспитать своего ума на русский склад, когда он не свыкся с русским словом до того, чтоб ловко и легко уметь приладить к иным интересам и к иным потребностям те областные формы, которые

так дружно срослись в течение столетий с эпическими воззрениями народа. А для этого нужен талант Пушкина.

ЯЗЫЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ СЕЛА ВЕРХОТИШАНКИ

**(По поводу статьи г-на фон Кремера,
помещенной в «Воронежских губернских
ведомостях» под заглавием «Обычай, поверия
и предрассудки крестьян села Верхотишанки»)**

В «Губернских ведомостях» время от времени появляются замечательные статьи, имеющие предметом собрание и приведение в известность областных речений, поговорок, пословиц, обычаев, преданий. Такое общее расположение к изучению своего родного быта и старины, согретое к ним любовью и уважением, ясно говорит в пользу той мысли, что потребность к самосознанию и прямому взгляду на жизнь день ото дня становится повсюду чувствительнее. Нельзя узнать русский быт без подробных исследований областных его особенностей, потому что все они, взятые вместе, и составляют то прекрасное целое, которое называется русской народностью. Предания различных областей, видоизменяя и дополняя друг друга, сберегли до наших времен много таких фактов, которых и след давно уже простыл в подвижной жизни более образованных центров народонаселения, где старина скорее гаснет, уступая место новизне. Самый язык городских жителей приметно сглаживает свои национальные особенности, перестраивая свой коренной лад на новые общепринятые формы книжной речи, образцами которой для невзыскательно читающей массы служат, конечно, не художественные произведения лучших наших писателей, а также и не книги Св. Писания, как это было в старину. Где меньше столкновения своих обычаев с чужими, где реже случаи к заманчивой новизне, там, без сомнения, надежнее могли дожить до нас

старина и предание. Потому-то житель самой удаленной от столиц области, без ученого запаса цитат и ссылок на литературные пособия, только добросовестным обнародованием обычаев и преданий того местечка, где живет, может уже снизить к своему труду всеобщее сочувствие, и чем искреннее и наивнее передаст он, что слышал и видел, чем менее позволит себе вдаваться в общие соображения, тем большую услугу окажет и науке, и своей родине.

Такова точка зрения, с которой смотрим на сочинения, подобные статье фон Кремера, помещенной в «Воронежских губернских ведомостях». В статьях этого рода никак нельзя избежать, чтобы между любопытнейшими подробностями не встретилось кое-что и общеизвестное, потому что одни и те же обычаи и поверия могли удержаться в различных областях России. Обратим внимание читателей только на те предания села Верхотишанки, которые показались нам особенно замечательными.

Сначала рассмотрим некоторые поверия, относящиеся к смерти и болезням как различным путям к смерти. По самой сущности предмета надобно полагать, что поверия эти восходят к отдаленной эпохе языческих верований и, без сомнения, немного потерпели изменений в течение веков, потому что языческие понятия о болезнях, вместе с заговорами и другими врачебными пособиями, до позднейшего времени непрерывно переходили из рода в род между знахарями, сохраняя таким образом древнее предание от позднейших видоизменений. Между верхотишанскими повериями особенно бросается в глаза своей затейливостью следующее об оспе: *«Прививать младенцам оспу считается за грех, и это, по мнению здешних старух, значит наложить печать Антихриста; кто же умрет от этой болезни, тот будет на том свете ходить в золотых ризах»*. Хотя в этом предании и упоминается Антихрист, однако едва ли кто усумнится в языческом изобретении золотых риз, в которые на том свете превратятся гнойные струпы умершего оспой. Откуда могла бы произойти такая странная апофеоза оспы? Народная фантазия

умела создать особенные, сверхъестественные существа для олицетворения лихорадок, чумы, однако не предоставила никаких привилегий умершим от этих болезней. Почему же дается такое наивное отличие золотыми ризами только оспе? Разве не страдает человечество также сильно и от многих других болезней? На эти вопросы сами знахари не дадут вам положительного ответа: «Уж так идет испокон веку, – скажут они, – а почему так – Бог весть». Именно непонятное-то и дает обаятельную силу поверию. Нельзя же, однако, предполагать, чтобы необъяснимое теперь составилось в народных преданиях как бессмыслица, не имеющая никакого отношения к общей системе верований. Отношение это затеряно для нас во глубине веков, в тех нравственных переворотах, которые должны были совершиться над языческими преданиями в эпоху распространения между славянами христианства. Потому, чтобы объяснить непонятное и странное поверие, донесшееся до нас как разрозненный звук от стройного сочетания, – надобно привести его в согласие с прочими повериями и преданиями, завещанными нам от старины; надобно понять его как органический член некогда живого целого и этим путем возвратить ему затерянный смысл. Итак: нет ли каких следов верхотишанского преданья об оспе в старинном баснословии как славян, так и других родственных нам по языку и верованиям народов?

Между немецкими племенами до позднейших времен сохранился ряд прекрасных преданий об эльфах, сверхъестественных существах, во многом сходных с нашими русалками и вилами. Народная фантазия художественно набросала затейливый характер эльфов.

Человеку редко удастся их видеть: уже от одного прикосновения взора человеческого пропадают они в воздухе; и разве только иногда случится приметить следы их на помятой ими траве, особенно на кладбищах, где по ночам любят они плясать на свежих могилах, с радостью встречая прилетевшую к ним душу нового покойника; и сами они не иное что, как блуждающие души. Если бы кому удалось взглянуть на

эльфа в его настоящем образе, то увидел бы прекрасного ребенка лет семи, нежного и стройного, и с таким неземным выражением на лице, что век бы смотреть на него. Но эльф так прихотлив, что никому из смертных не покажется в своем виде; и вместо прекрасного дитяти видишь крошечного старичишку седого, калеку, с длинным носом и сморщенным лицом наподобие печеного яблока. Особенно прекрасны между эльфами девушки с роскошными русыми косами, которые любят они заплетать, сидя на горе, на берегу озера или реки, как наши русалки. Питаются эльфы росой, которую собирают с цветущих лугов; а на голову надевают, вместо шляпы, чашечки полевых цветов; это у них *шапка-невидимка*: стоит только надеть ее – тотчас исчезнешь. Они говорят, но так тихо, что звуки их голоса сливаются с дуновением ветерка и с шелестом листьев; впрочем, иным случалось слушать голос эльфа в отзывах лесного эха. Вместе с пляской любят они и музыку. Звуки их песен так пленительны, что вся природа внимает им; одному человеку редко достается это наслаждение, которое не обошлось бы ему без страха и трепета, потому что песни эти всего чаще раздаются на безмолвных кладбищах, где в толпе эльфов он непременно встретит тени и знакомых ему покойников. Эльфы – *народ тихий*; денной шум им противен, потому и водят они свои хороводы только по ночам. Солнечного свету не терпят столько же, как и взора человеческого, и едва их коснутся первые лучи солнца – они пропадают. Иные эльфы живут и при домах и называются *добрыми соседями*, точно так, как и у нас в некоторых местах домовый именуется *сосед* или *суседко*. Домовые эльфы обыкновенно живут *под порогом*; почему порог и получает символическое значение в некоторых мифических обрядах, остатком которых можно почтить, между прочими, странный обычай в селе Верхотышанке: первого вошедшего в дом на святки славить – сажают на избяной порог. К домовым, или семейным эльфам, принадлежит и так называемая *белая женщина*; в белом саване является она близ дома или у окна тому из семьи, кто скоро умрет, точно так, как и у нас домовый бывает предвозвестником

смерти хозяев. — В сношениях с людьми эльфы своенравны и прихотливы, чему немало способствует их неуловимая человеческим взором натура. Хотя иногда делают они и добро, однако водиться с ними вообще опасно. Самая изменчивость их вида, в непрестанных превращениях, достаточно уже дает знать о подвижном и вероломном их характере. Иной раз из прихоти в свой хоровод при лунном сиянии допустят они смертного и резвятся с ним; но лишь только вздумает он поцеловать одну из воздушных прелестниц, тотчас же, вместе с прикосновением его уст, исчезает, подобно мыльному пузырю, весь хоровод. Их демоническое расположение духа находит себе приличное выражение в бессмысленном хохотанье, впрочем, не всегда злорадным. Если же захотят они человеку мстить, то могут его убить, не только едва прикоснувшись к нему стрелой, но даже только взглянув на него; а наши русалки, даже нанося человеку смерть, заставят его хохотать, т.е. защекотят его до смерти.

Касательно стихий природы надобно заметить, что эльфы олицетворяют собой воду и свет. Водяные эльфы превращаются в лебедя. К этому поверию надобно отнести общеизвестный в наших сказках рассказ о купанье прекрасных девиц или витязей, которые, вышед из воды, только что наденут покинутые ими на берегу сорочки, тотчас же обертываются лебедями или уточками. Стоит только скрыть сорочку, чтоб остановить от превращения. Счастливым удавалось таким образом добывать себе красавиц и составлять с ними выгодную партию. Нет ли какого таинственного отношения между этими *лебедиными сорочками* и одним обычаем, между прочими сохранившимся в селе Верхотишанке? Этот обычай касается исцеления больных купаньем из священных родников. Пришед к колодцу, снимают с себя или с больного ребенка рубашку, *вешают ее тут же на дереве*, окачиваются водой и надевают чистую рубашку; иные же только умываются этой водой и потом утираются принесенной с собой тряпкой, которую *вешают тут же у колодца на дереве*. Эльфы, как божества света, имеют в своем распоряжении, по кельтским преданиям, месяц

май, который по-кельтски называется месяцем огня или солнца. Кельтскому маю соответствует у нас июнь, месяц купала или *креса*, т.е. огня же. Потому-то накануне Купала, летнего праздника 24 июня, и прыгают для здоровья через огонь. Как огонь, так и вода в повериях об эльфах представляются *очистителями*, символами здоровья и жизни. По ирландским преданиям, эльфы хранят источники жизни в *стране юности*, находящейся под водой. И у нас утопленные русалками попали в эту страну с хрустальными дворцами. В самом названии *эльф* выражается уже его стихийная природа, потому что это слово в языках индоевропейских одного происхождения с наименованиями воды, света, а также и лебедя.

В народных повериях понятия о природе физической легко переносятся к духовной. Потому и эльф мог получить нравственное значение. Когда кто-нибудь в глубокой думе или в забытьи, приоткрыв уста, ходит взад и вперед, думают, что с ним ведет беседу эльф. У кого срослись брови, тот будто бы человек необыкновенный: имеет силу властвовать своим духом над людьми или *высылать на них своего эльфа из бровей в виде бабочки*. И сербы думают, что душа спящей колдуньи вылетает из нее также в образе бабочки. На таком убеждении в демонической силе мысли основывается, между прочим, верхотишанское поверие: если кто подумает о какой-нибудь болезни, видя ее на другом человеке, то она непременно перейдет и к нему самому.

Так как эльфы радуются смерти человека, то весьма естественно было предположить, что способствуют ей болезнями. Потому многие болезни в немецких наречиях называются именами, происшедшими от слова *эльф*, или же называются *белыми людьми, бабочками*, что в предании равносильно элфу.

Теперь, после длинного отступления, впрочем, прямо ведущего к делу, обратимся к вышепредложенному вопросу об оспе: отчего, по верхотишанскому поверию, умершие этой болезнью будут на том свете ходить в золотых ризах? В новой Греции доселе представляют под видом сверхъестественной женщины болезнь оспу. Но и в старину греки знали какое-то

существо, подобное немецкой белой женщине, и называли его *альфито* (ἄλφίτω), словом одного происхождения с немецким эльфом, который называется по наречиям и *альф*, *альб*. Но доселе оставалось непонятным, почему – ближайшее к немецкому эльфу или альфу – греческое слово *альф* (ἄλφος) имеет значение не сверхъестественного существа, олицетворяющего огонь и свет, а значение болезни, и именно лишаев, чесотки, вообще кожных струпов. По русскому преданию, оспа на том свете превращается в золотые, т.е. в *светлые* или *жаркие*, ризы; следовательно, эта болезнь олицетворяется в образе того мифического лица, который своей стихией избрал свет и огонь, т.е. в образе эльфа или греческого альфа. Читатели, конечно, извинят простодушную старину в смешении болезней, тем более что и в наше время при блистательных успехах естественных наук медики весьма часто затрудняются в распознавании болезней. Впрочем, кому покажется сомнительным наш крутой переход от чужеземных преданий к русскому поверию об оспе, для тех мы оставили в запасе довольно сильный, по нашему мнению, аргумент, который, думаем, никто не усумнится принять за средний термин, твердо скрепляющий наше сближение. А именно: у родственных нам славян, и собственно у сербов, оспа называется *богине*.

Таким образом, затаившись в языке, до позднейших времен доходят старинные предания, часто в непонятной поговорке или в отдельном слове, которое, употреблением в ежедневной речи потеряв свой первоначальный колорит народного воззрения, и теперь может еще иногда отзываться на какое-нибудь старинное поверие, вместе с ним некогда возникшее в жизни народной. Такое соотношение языка с повериями открываем в следующем странном предании села Верхотишанки. По пятницам бабы не прядут ни льна, ни прядева, чтобы не запылить какого-то сверхъестественного существа женского пола, которое в тот день будто бы ходит по избам; для чего накануне пятницы на ночь в ожидании неземной гостьи подметают полы. Шерсть же, от которой нет такой пыли, как ото льна, прядут, равно как и всякую иную работу

исправляют. Чтобы придать более определенные черты этой сверхъестественной посетительнице, суеверное воображение в своей простоте воспользовалось христианскими представлениями, подобно тому как средневековая католическая поэзия воспоминания древнеклассические переносила на Мадонну. В предании верхотишанском обращает на себя внимание следующее обстоятельство: почему именно *по пятницам* посещает жилища людей это мифическое существо? Стало быть, этот день принадлежал ему или был посвящен ему? Хотя наши нынешние названия недельных дней и встречаются уже в самых древних рукописях, однако не должны быть первобытные; потому что они выражают отвлеченные понятия счета: вторник, т.е. второй, пятница, т.е. пятая, и проч. Названия времени и частей его возникают в языке от представлений самых наглядных, и притом из общего источника с религиозными понятиями. Пятница у римлян была посвящена Венере, почему и называлась *dies Veneris*; а у немцев – богине Фрей, пользовавшейся почитанием и славян под именем Прии. До сих пор немецкое название пятницы напоминает богиню, которой был посвящен этот день: *freitag*, по древнему наречию *fria dag*, т.е. день Фрии. У нас в отвлеченном названии пятницы стерлось всякое воспоминание о древнем божестве, зато народные предания и доселе заставляют суеверных поселян по пятницам дожидаться посещения баснословной Прии. Так резко сталкиваются на многих пунктах народной жизни язык одного индоевропейского племени и поверия другого!

Что теперь стало предметом рассуждения и науки, то в эпоху образования народных преданий было делом безотчетного благоговения. Теперь медицина изучает свойства болезней; физика, астрономия наблюдают времена года и их изменения. В старину все многосложные вопросы нынешней науки решались просто: болезнь насылали боги, дни и месяцы разделили между собой те же боги. В этом возведении всех подробностей жизни к общему началу и заключается то основное воззрение, которое лежало в глубине всех представлений простодушной старины. Потому и природа веще-

ственная в явлениях сил своих составляла одно целое с миром нравственным. По преданиям села Верхотишанки, огонь есть выражение силы, достойной боготворения, что видно из приговора, который употребляют как средство вздуть скорее огонь: «Святой огоньшек, дайся нам!» Молодой месяц, по преданиям того же села, представляется существом одушевленным, ниспосылающим здоровье; потому, в первый раз увидевши молодой месяц, говорят: «Батюшка светел месяц – золотые рога! Тебе на гляденье, а мне на здоровье!» Вообще природа принимает живейшее участие, по верованию верхотишанским, в судьбе человека: есть такое убеждение, будто бы когда убьет человека громом, то после того воздух в продолжение шести недель очищается, т.е. идет дождь и погода во все время стоит холодная. Сверхъестественная сила старобытных богов повсюду напутствует человеку, во всех мелочных ежедневных случаях, так что во всем постоянно надобно соображаться с преданиями, что можно делать и чего нельзя. Так, в Верхотишанке слывет грехом – пить из целого ведра, лить через руку, мыться в бане мылом, свистать в жилой избе, убить ужа, даже убить блоху считается вредным, – будто от того сильнее станут кусать блохи. Нечистая сила на каждом шагу в домашней жизни может подвернуться человеку; как, по немецким преданиям, эльфы тотчас же по следам подлижут, что прольешь на пол. Так, в Верхотишанке думают, будто опасно оставлять раскрытой посудину с молоком, квасом, водой, потому что в нее тотчас наплюет злой дух, которого там, между прочим, называют *шутик*.

Мифические воззрения на жизнь и природу согласуются с ежеминутным исполнением символических обрядов, из которых составляется вся деятельность простодушной старины. Любопытны верхотишанские обряды, справляемые во время обеда, доселе сохранившего некоторые черты жертвоприношения. За стол садятся одни только мужики и дети; бабы же едят стоя и вместе с тем прислуживают сидящим за столом. Кто прежде наестся, тот и выходит из-за стола, наблюдая при том, что, с которой стороны он зашел, с той стороны должен и вый-

ти; в противном случае говорят: «Беседа ломается». В этом обряде любопытно обратить внимание на место и значение, какое сохранила женщина в семейном устройстве. Согласно с древнейшим славянским обычаем, женщина в селе Верхотишанке есть пряжа по преимуществу; сообразно с этим основным ее характером, ей вменяется в обязанность неукоснительное исполнение некоторых символических обрядов. Так, молодая в первый год своего замужества должна *напрясть, выткать и сшить в семью веретъе и мешок*.

В быту народов христианских темная сторона доисторических преданий сливается со светлыми идеями высокой нравственности учения христианского; и дает всем нравам и обычаям народным ту художественную рельефность, которая так затейливо и наивно рисуется в старинном быту — этим постоянным отливом истины и лжи, смешного заблуждения и высокой правды. В том же селе Верхотишанке, где мы встретили столько ярких суеверий, посмотрите, какая невинная чистота и ясность духа господствует в некоторых благочестивых обычаях! После принятия Св. Таин, в продолжение шести недель не поют песен, не выходят на улицу, даже не плюют. На Святой неделе, до тех пор пока духовенство с образом Божией Матери не побывает в дому, — не поют песен и не играют ни в какую игру.

О СРОДСТВЕ ОДНОГО РУССКОГО ЗАКЛЯТИЯ С НЕМЕЦКИМ, ОТНОСЯЩИМСЯ К ЭПОХЕ ЯЗЫЧЕСКОЙ

В IV части «Москвитянина» за 1842 г. помещено доставленное г. Савваитовым старинное русское заклятие, или заговор, от перелома, ушиба и вывиха. В том же 1842 г. Берлинской академии наук предложен был знаменитым Яковом Гриммом отчет об открытии двух древненемецких стихотворений эпохи языческой, из которых одно своим прямым отношением к русскому заклятию дает ему немалое значение.

Русское произведение так невелико, что помещаю его здесь все сполна. Вот оно: «Пристани Господи к доброму сему делу, святой Петр и Павел, Михайло Архангел, Ангелы Христовы, рабу Божию *имярек*; зъбасалися – сцепались две высоты вместо... Сростася тело с телом, кость с костью, жила с жилою; запечатал Сам Христос во всяком человеке печать; запеки ту рану у раба Божия *имярек*, в три дни и в три часы, ни боли ни сверби, без крови, без раны, во веки аминь». Позднейший вид этого заговора явствует как из языка, так и из свойств рукописи, откуда он взят. Что же касается до происхождения его, то, без сомнения, оно скрывается в старине доисторической; доказательством тому служит следующее древненемецкое стихотворение VIII столетия, открытое в рукописи христианского содержания X века, носящей название «*Rabani expositio super missam*». Предлагаю его и в подлиннике, и в переводе:

Phol ende Wôdan
 vourun zi holza;
 du wart demo Balderes volon
 sin vuoz birenkit;
 thu biguolen Sinthgunt,
 Sunnâ erâ suister;
 thu biguolen Frîjâ,
 Vollâ erâ uister;
 thu biguolen Wôdan,
 sô he wola conda,
 sôse bênrenki.
 sôse bluotrenkî,
 sose lidirenkî,
 bên zi bêna,
 bluot zi bluoda,
 lid si geliden,
 sôse gelîmidâ sîn.

Перевод: «Фол и Водан поехали в лес, там у Бальдера жеребенок вывихнул себе ногу; и заговаривала его Зинтгунт

и Зунна, сестра ее, заговаривала его Фрия и Фолла, сестра ее, заговаривал его и Водан, как только умел, и костей вывих, и крови вывих (bluotrenkî?), и членов вывих, кость с костью, кровь с кровью, сустав с суставом, да будет спаяно».

Из сличения этого древненемецкого стихотворения с нашим старинным заговором выводим следующее. Во-первых, русский памятник смешивает идеи христианские с преданиями языческими, между тем как немецкий является в своем первобытном языческом виде. Во-вторых, наше произведение, содержа в себе остаток древнейшей формулы, сохранило только сам заговор – что и требовалось для домашнего обихода при заговаривании переломов; немецкое же к заклятию присовокупило целую басню о событии, по случаю которого будто бы возникло заклятие. Отсюда мы видим: во-первых, что заклинания идут непосредственно от периода языческого и, во-вторых, стоят в теснейшей связи с первобытной эпической поэзией, входят в древнейший эпический миф как отдельные эпизоды. Знакомый с нашими народными оберегами, или заклятиями, припомнит, что многие из них, подобно древненемецкому стихотворению, при самом заговоре, направленном к практическому употреблению, рассказывают целые истории или, лучше сказать, самый оберег часто имеет характер повествовательный. Этой-то повествовательной частью своей и входит он в область древней эпической поэзии.

Указав на отличие русского заклятья от древненемецкого, при всем их сходстве и родстве, мы должны решить следующие вопросы, весьма естественно рождающиеся при сличении русского произведения из позднейшей рукописи с немецким VIII столетия. Эти вопросы двух родов. Во-первых, имеем ли мы какое-нибудь право искать общих источников того и другого произведения? Не думаем ли русское поверие вести от немецкого или же наоборот? Не хотим ли видеть немецкое влияние в наших преданиях? Во-вторых, нет ли какого среднего термина, который связывал бы древненемецкое стихотворение с произведением русским, многими веками позднее его записанным в рукописи? Можно ли найти следы постепенного рас-

пространения этого заклęcia от древнейшей поры до наших времен? Нет ли следов его у других народов и в промежутки времени от VIII столетия до позднейшей эпохи, которой принадлежит рукопись с русским заклęтием?

На вопросы первого рода можно удовлетворительно отвечать следующее. Так как обязательная сила поверия поддерживается в народе глубоким убеждением, что предание искони жило в народе, то трудно предположить, чтобы народное суеверие могло глубоко укорениться на чуждой басне и постоянно поддерживаться заимствованным преданием. Следовательно, ни немцы не брали у нас, ни мы у немцев того верования, которое лежит в основе сходных заклинаний русского и немецкого. Как в мышлении всего человечества оказываются одинаковые законы логики, так и в чувствах и верованиях различных народов находится немалое сходство, имеющее своим источником неизменные основные свойства души человеческой. По мере того как народы независимо друг от друга развивали свои народности, общие всему человечеству свойства более и более сглаживались, на место их выступали те характерные особенности, которые, будучи взяты все вместе, составляют ту физиогномию народа, которая называется национальностью. Следовательно, чем глубже восходим в старину, тем разительнее выступает перед нами сходство преданий и верований народов, которые в последующие эпохи заметно удалились друг от друга своими национальными свойствами.

Кроме общечеловеческого родства между преданиями различных народов, есть еще родство преданий племенное, состоящее в связи с родством языков: родство грамматических форм и отдельных слов различных языков обыкновенно сопровождается и согласием образа мышления и верований. Потому-то и не удивительно, что народы индоевропейские, родственные по своим языкам, являют замечательное сходство в своих преданиях, и тем разительнее, чем предания древнее и первобытнее; точно так же, как и родство грамматическое преимущественно оказывается в наидревнейших формах языка, каковы, например, так называемые неправильные склонения

и спряжения. В настоящем случае позволю себе ограничиться этими доводами, которые на первый раз могут несколько убедить в возможности доисторического сродства преданий различных народов, и особенно столь родственных друг другу, каковы славяне и немцы.

Обращаюсь к последним предложенным мною вопросам.

Следы этого древненемецкого и русского заклятий мы находим не только во всех почти немецких наречиях, как то в скандинавском, английском, голландском, но даже и в средневековой латыни; и притом, по большей части, в том полуязыческом, смешанном виде, в каком оно сохранилось в русской формуле.

Прежде всего следует заметить, что уже и древненемецкое языческое стихотворение, которое приведено выше, хотя чисто мифологического содержания, однако вместе с другим, таким же мифологическим заговором помещено в рукописи содержания христианского, заключающей в себе церковные молитвы и носящей название «*Rabani expositio super missam*». Явление весьма обыкновенное в средние века! В старину хотя и презирали языческих богов, однако не считали их во все бессильными. И могла ли древняя вера в их действительное существование вдруг исчезнуть или внезапно перейти к просвещенному убеждению в их совершенном ничтожестве? Общее верование отдаленных средних веков признавало языческих богов, как классических – греческих и римских, так и северных – злобными демонами, древнее владычество которых должно было уступить место царству Бога истинного. Языческие божества как бы отступили в мрачное отдаление, потеряв свои благодетельные для человека качества и заменив их, в воображении народа, некоторым дьявольским могуществом, вражьи наваждением. Как болезнь, по языческим преданиям, насылалась мстительным божеством – оттого многие болезни и названы были по имени божества, вероятно, ради своего происхождения от него, так и врачующая сила, по всему праву, принадлежала наславшему болезнь божеству. Язык сохранил нам до наших времен очевидное сви-

детельство о языческом понятии о происхождении болезни от злобного божества: в славянских наречиях названия болезней, страшных и смертных, происходят от слова *Бог*: *богине* – оспа, *божий бич*, *божа рана* – чума, *божие* – обморок; даже изувеченный, калека, называется *богаль*. Согласно с такими названиями болезней до позднейшего времени сохранилось в сербском языке языческое предание о старом *Кровнике*, которым именуется кровожадное языческое божество. Указав на предания, сохранившиеся в славянском языке, обращаю внимание на связь их с преданиями других индоевропейских народов. У греков уже в древнейшую гомеровскую (гомеровскую?) эпоху находим верование в стрелометателя Аполлона, ниспосылающего своими стрелами язву, как значится в первой песне «Илиады». Глубоко вкоренилось в воззрения языков индоевропейских представление *стрелометателя солнца* и *стрелометателя ветра*. Не входя в лингвистические подробности, укажу на любопытные факты в истории славянского языка. Овечья язва по-чешски называется *стржелец* и *божець*: что «стрелец» и «божец» здесь синонимы, доказывается следующим сближением: удар, или апоплексия, по-русски именуется *пострел*, по-чешски же *божи рука*. То, что у греков выразилось в образе мифологического существа, у нас сохранилось в языке, приписывающем язву *стрельцу* или *божцу*, что как нельзя ближе совпадает с греческим мифом о *боге стрелометателе, ниспосылающем язву*. Представление языческого божества, кровожадного, карающего человечество болезнями, могло относиться в истории наших преданий столько же к периоду языческому сколько и к христианскому, когда языческие боги, по народному суеверию, перешли в силы вражьи. Потому-то и немудрено, что в глубокую старину языческие песни с призыванием божеств могли почитаться не последним средством к исцелению и заговариванию; с этой целью писец рукописи «*Rabani expositio etc.*» мог списать два стихотворных языческих заклятия, в простодушии своем думая на всякий случай принести ими кому-нибудь пользу. Точно так и в русских сборниках, между

статьями разнообразного содержания, попадают подобные же заклęcia и заговоры для домашнего употребления как верные врачебные пособия.

Уже в древнейшую эпоху заговор от перелома и вывиха, выше предложенный, был приспособлен к понятиям христианским. В латинской формуле X или XI в. предание, лежащее в основе этого поверия, применено к св. Стефану, покровителю коней: «*Petrus, Michahel et Stephanus ambulabant per viam, sic dixit Michahiel: Stephani equus infusus, signet ilium deus, signet ilium Christus, et erbam comedat et aquam bibat*». Изменение этого заговора не ограничилось только собственными именами: поэтическое изобретательное воображение средних веков постаралось в самих преданиях и образах христианских найти некоторые черты, которыми и украсило это старинное поверие. В этом отношении особенно замечательна древненемецкая формула, помещенная в одной ватиканской рукописи. Подлинник ее помещен в Гриммовой «Мифологии» на стр. 1182. Для уяснения же древненемецкого текста я перевожу ее: «Четыре гвоздя вколочены Господу в руки и ноги, оттого получил Он четыре раны, виса на кресте. Пятую рану нанес Ему Лонгин, он и сам не знал, за что мстил... На третий день повелел Господь телу Своему, лежавшему на земле, чтобы плоть была с плотью, кровь с кровью, жила с жилой, кость с костью и сустав с суставом, каждое на своем месте. На том повелеваю и я, чтобы плоть с плотью», и проч. При этом случае замечу мимоходом, что эта формула может иметь значение в истории христианского искусства при определении древности распятия с четырьмя гвоздями, т.е. распятия византийского, отличающегося от распятия латинского с тремя гвоздями.

Теперь обращаюсь к современности. Народная память крепка: часто надежнее хартий и памятников сохраняет она старину. В Норвегии до сих пор еще ходит в народе заговор, в котором удержались главные черты как русского заклęcia, так и древненемецкого стихотворения VIII столетия. Вот перевод его: «Христос ехал по полю, жеребенок Его вывихнул

себе ногу, Он слез с него и его исцелил, сложил мозг с мозгом, кость с костью, мясо с мясом, и прикрыл листом, чтобы так все и осталось». В предании каждая, по-видимому и ничтожная, мелкая черта имеет свое значение и сбереглась в памяти не без достаточного основания; потому по случаю листа, о котором упомянуто в этой формуле, замечу, что какой-то лист (как у нас *зелье* вообще) в немецких преданиях имеет силу сверхъестественную: из одной народной немецкой сказки мы знаем, что листом, добытым от змея, можно воскрешать мертвых. Из наших лечебников узнаем, что это лист попутника. Выражению, основанному на предании: «наложить лист» или «прикрыть листом» – соответствует в русском заклятии «запечатал Сам Христос во всяком человеке печать».

Теперь, разрешив предложенные мною вопросы, обращусь к нашему прекрасному заклятию. Сличая его со всеми приведенными выше, безо всякого пристрастия можем сказать, что поэзии в нем больше, нежели в родственных ему чужеземных заклятиях, не исключая и древненемецкого стихотворения VIII в. Может быть, самый недостаток мифологического содержания в нашей формуле требовал большего поэтического парения для того, чтобы придать изречению надлежащую значительность и важность. Как бы то ни было, по крайней мере неоспоримо то, что мифологические намеки и языческая басня заменены в русском заговоре прекрасной поэтической прелюдией: «зъбасалися – сцепалися две высоты вместо». Это замысловатая, гиперболическая прелюдия, переносящая вещего знахаря в таинственный поэтический мир гаданий и чародейств, возбуждает такое же поэтическое безотчетное ощущение, какое производит в слушателе сказочник обычной своей припевкой, которой начинаются многие наши старинные былины:

Высота ли, высота поднебесная,
Глубота, глубота Океан-море;
Широко раздолье по всей земли.
Глубоки омуты днепровские...

Слушатель, увлеченный таким высоким и дальним полетом мыслей рассказчика, доверчиво отдает свое внимание его чудесным сказаниям.

В заключение не могу не заметить, что русский заговор, сверх достоинств вышеизложенных, обогащает русский словарь новым словом *сбасаться*. Это слово тем важно, что оно до сих пор живет в устах народа сербского: *басати* по-сербски значит стремиться куда-нибудь без оглядки. Следовательно, «зъбасалися две высоты» значит неудержимо стремились друг к другу

ДРЕВНЕЙШИЕ ЭПИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ СЛАВЯНСКИХ ПЛЕМЕН

I

Естественное средство, самой природой данное человеку для выражения его литературных идей, есть *язык*. Как скоро речь переходит от ежедневных, житейских нужд к выражению каких бы то ни было духовных стремлений, тотчас же получает характер изящного, художественного произведения. Даже высказывая свои насущные нужды, народ первоначально творит слова и выражения. Потому слово есть первый проводник человеческого творчества. На созидании форм своего языка народ впервые делает свои творческие попытки. Но когда совершились эти первобытные попытки, история не знает; потому что все индоевропейские народы, к которым относятся и славянские племена, выступили на историческое поприще *уже с готовыми нравственными идеями, выраженными в формах языка*; все они имели уже свои *верования*, свои *обычаи* и *язык*, способный к передаче всех оттенков мысли и чувства.

Сравнительно-историческое изучение языков индоевропейских убеждает нас с математической точностью, что все народы, на этих языках говорящие, то есть племена арийские —

индусы и персы, племена фракийские – греки и римляне, племена кельтские, немецкие, литовские и славянские, первоначально имели *общие основы народности* – в языке и мифологии, в связи с важнейшими условиями народного быта. Ни один из языков этих народов не был праотцем для других, ни одна из мифологий этих народов не была источником для прочих. Все эти народы, содержа многое от *первобытной старины* в языке и мифологии, вместе с тем представляют и *позднейшее подновление* того и другого. Это позднейшее подновление в каждом народе совершалось по мере обособления его, то есть по мере развития самостоятельной, отдельной национальности каждого. Чем развитее какая-то национальность, тем далее уклонилась от общего индоевропейского сродства в мифологии и языке и тем лучше выработала то и другое в словесных произведениях. Это обособление каждого из индоевропейских народов, это индивидуальное, национальное выделение народа из общего племенного сродства есть первый шаг на пути духовного развития народа, заявляющего свои права на историческое бытие. Народы, наиболее способные к историческому прогрессу, каковы греки в древнем мире и немцы в новом, вместе с тем такие народы, которые богаче и разнообразнее прочих европейских развили свою национальность в мифологии и народном эпосе как основе дальнейшего процветания литературы.

Таким образом, народность не только не противоречит общечеловеческому совершенствованию или прогрессу, но, возводя к нему, составляет его необходимое явление.

Как бы народ ни развивался в своей национальности, быстро или медленно, во всяком случае представляет он в своей духовной жизни двоякого рода элементы. Во-первых, элементы, общие с прочими родственными народами, то есть первобытное общее достояние индоевропейское в языке, народном быте и мифологии. Так, например, сродство в местоимениях, числительных, именах, в так называемых неправильных спряжениях, во многих корнях слов, и особенно означающих быт пастушеский, земледельческий и семейный; относительно мифологии – сродство в поклонении небу земле, воде, гро-

му как силе и благотворной и разрушающей и т.п. Во-вторых, элементы особенные, исключительные, которыми каждый народ выделяется из общей родственной массы. Эти исключительные, национальные отличия, впоследствии особенно развивающиеся исторически, своими началами восходят ко временам незапамятным и уже присущи народу при самом вступлении его на историческое поприще. Без сомнения, искони составляли они необходимый момент в самом средстве народов индоевропейских, точно так как каждое племя разветвляется на свои областные видоизменения, как, например, племена славянские с местными говорами.

Из сказанного явствует, что всякий народ, то есть масса людей, соединенных между собой какими-либо общими, нравственными и физическими узами, определяет свою национальность всем тем, что в течение незапамятных лет накопилось в его духовной жизни, в его быте, нравах и обычаях, что вошло в основу его нравственного бытия, как жизнь, пережитая им в течение веков, как *прошедшее*, на котором твердо полагается настоящий порядок вещей и все будущее развитие народа.

Отсюда ясно, что весь запас нравственных идей представляется народу в его раннюю эпоху бытия, как *священное предание*, как великая *родная старина*, как святой завет предков потомкам. Это наивное обожание своей старины и национальности нашло у нас самое блистательное свое оправдание в выражении *Святая Русь*, в противоположность всему *поганому*, то есть иноземному, басурманскому.

Итак, всякий исторический народ, при первом вступлении своем на историческое поприще, имеет свою родную старину, завещанную ему от предков и полубогов, и почитает ее той священной областью, из которой идет все великое и прекрасное, всякая правда и истина. Это для него область идей, в глубине которой прозревает он своих предков-героев и самих богов, от которых предки произошли.

На обожании старины крепится вся нравственная жизнь народа в его первобытном состоянии. Он благоговеет перед своими законами и обычаями, потому что они идут от самих

богов, самими богами даны и введены; он ненарушимо справляет свои обряды, потому что, по его убеждению, в них содержится священная сила старины и предания.

II

История застаёт славян распространенными уже на огромных пространствах Средней Европы. Жили они на этих пространствах рассеянно, то есть *порознь*; знали скотоводство и земледелие, питались молоком, просом, гречихой, пили мед. Ясно, что они пользовались уже удобствами быта *земледельческого*, переступив в своем развитии быт *пастуший* и присовокупив его удобства к жизни земледельческой. Пастухи скитаются с места на место, гоня свои стада; еще непостояннее жизнь зверолова, но позднейший, более развитой быт земледельческий сопровождается уже оседлостью: оседлость же есть основа и необходимая обстановка семейной жизни. Нестор ясно свидетельствует что славянские племена именно *садились* на разных местах, и по месту, где *садились*, получали различные имена: **«По мнозѣхъ же временѣхъ сѣли суть словѣни по Дунаевѣ, гдѣ есть нынѣ Угорьска земля и Болгарьска. Отъ тѣхъ словѣнь разидошася по землѣ и прозвашася имени своими, гдѣ сѣдше на которомъ мѣстѣ: яко пришедше сѣдоша на рѣцѣ имянемъ Морава, и прозвашася морава, а друзіи чеси (чехи) нарѣкошася; а се ти же словѣни хравате бѣли, и серебъ, и хорутане»** и т.д.; причем замечательно свидетельство Нестора, что славяне шли по рекам и по рекам же расселялись.

Мифология, как выражение высших духовных стремлений народа, подобно поэзии, праву, философии, подвержена условиям народного быта и согласуется со степенью народного образования. Народный быт возводит мифология в высшей идеальный мир, она стремится дать священное оправдание существующему порядку вещей и в области верования дать окончательное решение тем случайностям и бессвязным явлениям, которые предлагает действительность.

Итак, мифология славянская соответствует *земледельческому* быту славянских племен, уже получивших *оседлость* и *семейные* учреждения и обычаи. Для определения этого момента в развитии мифологии и соответственного ей быта народного необходимо объяснить себе следующий вопрос: на какой ступени мифологического развития стоит быт земледельческий и оседлый, семейный?

Историческое изучение мифологического развития положительно определяет то место, какое занимает быт земледельческий и оседлый в истории доисторической формации народности: этот быт стоит на середине доисторического развития. Ему предшествует быт кочевой, быт кочующих масс, которые, не зная родного очага и не привыкшие к домашней тесной обстановке жизни, обращают свои верующие взоры к вечно склоняющемуся над их неугомонным странствованием своду небесному, к вечным светилам, и только к тем элементам, как, например, огонь, свет, которые являются неизменными спутниками их вечного движения. Это быт сначала звероловов и рыболовов, потом пастухов; естественный выход из него – оседлость и земледелие. Но и быт земледельческий есть только ступень для дальнейшего развития – общественного и гражданского, промышленного и воинского, определяемого историческим движением и столкновением племен с другими народами. Племена славянские остановились в эпоху доисторического развития своей мифологии на ступени земледелия и оседлости; племена немецкие – тоже еще в эпоху доисторическую – вследствие своего великого исторического значения пошли далее по пути развития, и это дальнейшее мифологическое развитие уже выразили в песнях Древней Эдды.

Племена немецкие в своей доисторической жизни прошли обе высшие ступени развития, из которых первая выразилась поклонением *Тору* (Тунар – Donner), и вторая, высшая, – поклонением *Одину*, *Водану* (или Гводану). Тор – божество грома, как силы сокрушительной для врагов мирной жизни, для страшных великанов, и вместе с тем как силы плодотворной, способствующей произрастанию земных плодов. Потому

Тор – покровитель земледелия и семейного оседлого быта. Один представляет высшее умственное и духовное развитие немецких племен, силой оружия и историческим значением снискавших господство над прочими народностями. Самый Олимп немецкой мифологии сложился из двух элементов – из представителей мирной, семейной и земледельческой жизни – из *ванов* (в которых иные исследователи видят славян, именно *вендов*) – и из *асов* – существ бурных и воинственных, которые наконец взяли перевес над ванами и в лице Одина достигли высшего господства в свете – воинской предприимчивостью и способностью к духовному, историческому развитию.

В народности *готов*, так рано подчинившихся влиянию христианства и классической цивилизации, еще не успел развиться культ Одина: это племя в эпоху принятия христианства остановилось на поклонении Тору, возникшем и окрепшем в быту земледельческом и семейном. *Лонгобарды* уже явственно выступают в своих набегах под божественным покровительством воинственного Одина, которого они называли *Гводаном*. Чем далее расселялись немецкие племена к северу, тем легче и скорее могли выступить из мирных условий быта земледельческого, вследствие уже самого климата и местности, и тем полнее могли развить культ Одина. Потому в *скандинавских песнях Древней Эдды* господствует уже новое историческое начало воинственной и в высшей степени подвижной личности Одина.

Племена славянские в своем мифологическом развитии остановились на первой ступени, определяемой господством Тора и мирных ванов, – потому ли, что тому способствовали условия самой природы и климата Средней Европы, или потому, что племена немецкие быстро опередили их замечательной, энергичной деятельностью в исторических переворотах, отделивших мир древний от нового. Во всяком случае, замечательно, что уже в самих воззрениях на природу славяне отличаются от немецких племен более спокойным, мирным и светлым тоном. Это особенно явствует из названия *года* по одной из частей его, наиболее оставлявшей по

себе впечатление. Славяне, как свидетельствуют уже древние письменные памятники, годá считали по теплым временам его, т.е. считали *летами*. Напротив того, не только скандинавы уже в песнях Древней Эдды, но даже готы в IV в., как показывает перевод Библии Ульфила, считали годá – *зимами* (готск. *vintrus*, сканд. *vetr*, т.е. *winter*). Соответственно тому суровый и мрачный колорит скандинавского или англосаксонского эпоса противопоставляется радостному и игривому сочувствию тихой и светлой природе в так называемой *женской* песне серба или в обрядной и бытовой малоросса.

Немецкому Тору вполне соответствует наш *Перун*, божество грома, покровитель земледелия и семейной оседлости. Славяне в своем доисторическом развитии независимо от столкновения с другими племенами по преимуществу развили именно поклонение этому божеству, и христианство достигло славян (за исключением немногих) именно в этот момент их мифологического развития.

Ближайшее родство славян с литвою по языку скреплялось таким же родством мифологическим. *Громовержцев* находим мы и у классических народов, так же как у немцев и славян: это одна общая им всем ступень мифологического развития, но у каждого из этих народов божество это имеет свое особенное название. Что же касается до литовцев, то даже по самой грамматической форме их *Percunas* есть не что иное, как наш *Перун*.

Ближайшее родство славян с литвой, составлявшими некогда одну общую группу, свидетельствует нам, что Перун был некогда божеством общеславянским задолго до разделения их на восточную и западную ветви. Впоследствии у славян западных и особенно балтийских поклонение мирному земледельческому божеству уступило место другому культу, который более соответствовал дальнейшему развитию в образованности этих балтийских племен и который в лице *Световита*, *Триглава* значительно уже приближался к более развитому культу Одина, этого представителя первых успехов гражданственности. Но названия урочищ и древнейшие

свидетельства ясно говорят в пользу той мысли, что Перун столько же был известен и чтим и у западных славянских племен, как и у восточных. Потом, вследствие обособления славян восточных и сближения их в одну группу именно славян сербских, болгарских и русских, и вследствие общей исторической судьбы чехов и ляхов в эпоху древнейшую, а также вследствие быстрого развития славян балтийских и столкновения их с народностью немецкой быт земледельческий, вместе с культом Перуну, стал преимущественным достоянием восточных славян и тех из западных, которые в соседстве с ними подчинялись одинаковым условиям климата и почвы, а вместе с тем и быта земледельческого.

Итак, чествование Перуна должно было сильнее удержаться в преданиях славян восточных. Для них это высшее божество, податель всех земных благ и устроитель всего мира. Одна сербская песня, наивно смешивающая христианские имена с языческими воззрениями, приписывает устройство всего мира Перуну, которого называет Молнией (Маня)¹: «Стала молния дары делить: дала Богу небесную высоту, святому Петру – петровские жары, а св. Иоанну – лед и снег, а Николе – на воде свободу, а Илье – молнию и стрелы»². Противоречащее смешение молнии с Ильей произошло здесь от того, что Илья-пророк как у немцев был сближаем с Тором, так у славян – с Перуном. Сербы даже величают Илью *Громовником*, а у русских Илья Пророк не только громовержец, но и покровитель земледелия и сельского довольства.

Как плододавец и общий благодетель, Перун вместе с *Матерью Землей* (мать сыра земля) – был и представителем производящей, рождающей силы; и, вероятно, Перуну же придалось наименование *Род*, который, как божество языческое, противопоставляется истинному Богу Творцу в одной статье, приведенной г. Калачовым в предисловии к «Архиву исторических и юридических сведений», часть 2, стр. 21, по рукописи XVI в. в Библиотеке Архива Министерства иностранных дел:

¹ Вука Караджича. Песни. Кн. 1. № 230.

² Кн. Оболенский. Предисловие к летописцу Переясл. во «Времен.», 1851, № 9.

«...вседръжителя, иже единъ безсмертенъ и не погибающихъ Творецъ, дуну бо ему (человеку) на лице духъ жизни, и бысть человекъ въ душу живу: то ти не *Родъ*, съдя на въздухъ мечеть на землю груды и въ томъ рождаются дѣти... всѣмъ бо есть Творецъ Богъ, а не *Родъ*». Есть внутреннее соответствие этого мифического *Рода* с эпохой Перуна или Тора. А именно: как немецкий Тор для охранения мирного земледельческого и семейного быта – постоянно в борьбе с великанами, этими первобытными земнородными существами, так и в славянском языке, в древнейших текстах Священного Писания *гигант* переводится словом *плодь*; например: «*Плодиже* (т.е. исполины) бяху по земли» – в Паремейнике профессора Григоровича XII в. По самому смыслу мифический *Род* и эти *Плоди* выражают одну и ту же идею о рождении и плодородии, относятся к эпохе Перуна или Тора.

Итак, в быту земледельческом и семейном должно искать древнейших следов народной поэзии славянской, в ее связи с мифом и обрядом. И действительно, этот быт пустил такие глубокие корни в народной словесности и так широко в ней выразился, что и доселе бытовые песни *земледельческие и семейные* составляют самый существенный и самый многочисленный отдел как русской, так и вообще славянской поэзии. В этих песнях сохранились следы древнейших обрядных песнопений о земледелии и скотоводстве, а также и о быте семейном, преимущественно в песнях свадебных, в которых и доселе множество намеков на древнейшие, дохристианские обычаи и обряды. Песни земледельческие и пастушьи приурочиваются к известным годовщинам, к известным временам года и соответствуют тем сельским и полевым работам, которыми в ту пору народ занимается, а именно: *посев, сенокос, жатва*, – или же соответствуют самим явлениям природы, под влиянием которых протекает мирная жизнь селянина: тепло и холод, умаление солнечной силы зимой и возрождение ее в середине лета и т.п.

Разнообразная жизнь народа никогда не может быть приведена в тесные рамки научной системы. В истории русской

поэзии очевидно сближение поклонения Перуну с чествованием *Волоса*, бога скота, то есть представителя быта пастушеского. Но так как паства входит в домашний обиход земледельца, то и *Волос* был сближен с *Перуном*. Грозная сила Громовержца укрощалась сопоставлением ему кроткого божества пастухов. Надобно думать, что между славянскими племенами, населявшими Древнюю Русь, не все были на одинаковой степени бытового развития. При общем распространении земледелия в некоторых племенах преобладало скотоводство и звериная ловля, в других по преимуществу обрабатывание земли. По крайней мере, Нестор ясно противопоставит грубость древлян, живущих в лесах, некоторым успехам семейной жизни полян. У первых господствовали скотоводство и звериная ловля, у последних – жизнь полевая, земледельческая.

Еще при выходе из лесов на удобные для обрабатывания поля славяне уже знали духовную потребность в поэзии; и певцы их, помня этот великий переход в быте народном, долго чествовали себя внуками, то есть потомками, *Велеса* или *Волоса*, мирного подателя благ и всякого обилия в быту пастушеском. Даже еще в «Слове о полку Игореве» вещий Боян называется *внуком Велеса*.

Такова внутренняя, глубокая связь истории русской поэзии с народным бытом и с эпохами мифологического развития славян.

III

Мы имеем одно в высшей степени важное свидетельство о том, что славяне, и, вероятно, русские, приняли христианство именно в тот период мифического развития, когда во главе его стоял культ Перуна, и что этому культу предшествовали другие ступени мифологического развития. Это именно слово св. Григория *изобрѣтено въ толиѣхъ о томъ, како первое погани суще языци, кланялися идоломъ и требы имъ клали, то и нынѣ творятъ*, в Паисиевом сборнике XIV в. в Кирилло-Белозерском монастыре.

«Оттуда же извыкоша елени класти требы Артемиду и Артемидѣ, рѣкше Роду и Рожаницѣ. Таціи же игуптяне. Такожѣ и до словѣнь доиде се слов(о?). И ти начаша требы класти Роду и Рожаницамъ, преже Перуна, бога ихъ. А преже того клали требу Упиремъ и Берегинямъ. По святемъ крещеніи Перуна отринуша, а по Христа Бога яшася, но и нонѣ по украинамъ молятся ему проклятому богу Перуну, и Хорсу, и Мокоши, и Вилу, и то творять отай. Сего не могутъ лишити, проклятаго ставленья 2-я трапезы, нареченныя Роду и Рожаницамъ». Нет сомнения, что свидетельство это не может служить безусловным руководством при определении различных эпох нашей мифологии, но, во всяком случае, оно драгоценно по двум указаниям: во-первых, что в нашей мифологии было несколько различных моментов развития, и столь заметных, что на них обратил внимание даже старинный книжник, вовсе не интересовавшийся историей мифологии; и во-вторых, что позднейшая мифологическая эпоха определяется господством Перуна.

Указание на то, что до Перуна требы клали каким-то Упирям и Берегиням, Роду и Роженицам, само собой разумеется, не исключает других божеств, которых благочестивый автор мог не знать или не находил нужным о них упомянуть.

Согласно с общим ходом в развитии народного быта, в связи с религиозными верованиями, надобно полагать, что поклонению Волосу и Перуну поколений пастушеских и земледельческих предшествовало обожание стихий, и в особенности неба и светил, согласное с древнейшим, еще не установившимся и не окрепшим бытом племен. Этот древнейший период действительно у славян существовал и оставил по себе память в поклонении *Сварогу* (небу, у Вацерада в Чешских глоссах *Mat-ter verborum*, *Svor – zodiacus*, – в другом месте со вставкой *t – Stvor – Osiris rex fuit Egipti*, согласно с Ипатьевским списком летописи, в котором Сварогом называется египетский же царь *Феост* – не что иное, как греческий Гефест, т.е. Вулкан). Сыном этого Сварога, то есть *Сварожичем*, было солнце: иначе он же называется *Дажьбогом*. Потому в славянском переводе Мала-

лы греч. πῦλος (т.е. солнце) переведено: Дажьбог¹. В Ипатьевском списке сказано: «Солнце царь сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ». Кроме солнца, под именем Сварожича разумелся и *огонь*. В слове Христолюбца о двоеверии сказано: «Огневи молятся (т.е. двоеверные люди) зовуть его *Сварожичемъ*» (вар. *Сварожичемъ*). Согласно с этим и слово *Дажь-бог* происходит от *даг* – санскрит, гореть, жечь, литов. *degi* – горю, отсюда *деготь*, готск. *dags* – день, tag; следовательно, и *Дажьбог* – бог солнца и огня, как и *Сварожичь*.

Теперь определим отношение, в каком состоял культ Сварожича – Дажьбога к Перуну в последовательном развитии славянской мифологии. Вопрос этот решается сравнительным изучением народности всех славянских племен. Общий закон в этом сравнительном приеме есть тот, что древнейшее принадлежит всем славянским племенам, и восточным и западным, а позднейшее – тому или другому племени в отдельности или некоторым.

Если Сварожич был божеством, общераспространенным у всех славян и высоко чествуемым, то, без сомнения, он был некогда главным представителем славянской мифологии. Мы уже видели, что у Вацерада в Чешских глоссах 1202 г. упоминается слово *Свор*, но особенно важно свидетельство Дитмара (†1018) о лутичах и вильцах, древнейших славянских племенах, расселившихся на западе, что первый из божеств их был *Zuarazici*, т.е. Сварожич.

Таким образом, *эпоха Перуна и Волоса*, от которой мы ведем историю русской поэзии и которая очевидно обозначается убеждением в происхождении древнейших поэтов наших (в лице Бояна) от самого Волоса, эта эпоха есть уже заключительная, которой предшествовала другая, общеславянская, – *эпоха Сварожича*, который у нас на востоке получил название *Дажьбога*. Первоначально к этой же древнейшей эпохе мог относиться и *Род с Роженицами*, согласно свидетельству слова Григория из Паисиева сборника, потому что *Рожени-*

¹ В «Описан. рукоп. Рум. музея» Восток., стр. 228. В «Злат. Чепи» Троиц. Лавр. XIV в.

цами до позднейших времен называли у нас *звезды*, под влиянием которых рождаются и живут смертные, что согласно с толкованием Вацерада: *svor – zodiacus*, то есть звезды на небе (по древнейшим преданиям, а не *символ времени*, как толкуют некоторые). Но божество *Род* (только в ед. числе, между тем как *Рожденицы* во множ. числе) – без сомнения, имело другое значение, отличное от Рожениц, и как Творец мира могло относиться столько же к эпохе Сварога первоначально, как и к эпохе Перуна впоследствии.

Итак, от эпохи, предшествовавшей культу Перуна и Волоса, доходят до нас другие божества, соответствующие другому древнейшему быту. Но так как прошедшее не даром минует в жизни народа, то и от этой древней эпохи остались следы в его преданиях и поэтических повериях. Эпоха поклонения стихиям и доселе отзывается в поэтических рассказах о *вилах*, *русалках*, в чествовании *огня*, *воды* и т.п.

И доселе в одной малорусской песне воспевается святость *воды*, чисто в языческом смысле. Эта песня в числе изданных г. Костомаровым в «Малорусском сборнике» Мордовцева 1859 г. под № 42, под мифическим заглавием *Божок*, следующего содержания: «Шел *Божок* дорогою, встретил девицу с водою: “Дай, девица, воды испить – запекшиеся уста окропить”. – “Не дам, старче, воды пить: потому что вода нечиста, напало с клена листьев, налетело с горы пещу”. – “Ой ты, девица! Сама ты нечиста, а вода всегда чиста”. Переполошилась девица – вошла в церковь и на семь сажень ушла в землю» (вероятно, за ее прегрешения). Почтенный собиратель и отличный знаток южнорусской народности, г. Костомаров замечает об этой песне следующее: «Песня эта, без сомнения, весьма древняя и заключает в себе мифологическую историю; она указывает, между прочим, на водопоклонение славян, которое составляло принадлежность нашей языческой религии». Последнее замечание о поклонении воде, без всякого сомнения, верно; но касательно *мифологической истории* в этой песне я позволю себе не согласиться, на том основании, что здесь очевидно

влияние евангельского рассказа о Христе, беседовавшем с самарянкою у колодца. Но вот что особенно важно: вместо Христа в песне является какой-то *божок*. Так трудно в двоеверии и полужычестве русской поэзии различить элементы языческие и христианские!

В то время, когда, по свидетельству «Слова о полку Игореве», поэтов называли *внуками Волоса*, то есть в оседлую, земледельческую и частью пастушью эпоху, было еще свежо предание об эпохе поклонения светилам и стихиям. Потому в том же «Слове о полку Игореве» ветры называются *внуками Стрибога* (*стри* – ветер, при глаголе *стрити* или *стрѣти*, откуда *стрѣ-ла*, *по-стрѣ-ль* и т. п.), а человек, и вероятно, князь и владыка – *внуком Дажьбожьим*, то есть происходящим от *Сварожича* – Солнца или Огня. А так как по предложенному выше свидетельству о Роде явствует, что было предание о происхождении человека от Рода, и так как первоначально Род мог применяться к Сварожичу или Дажьбогу, как впоследствии к Перуну – верховному божеству, то *внук Дажьбога* мог быть и *внуком Рода*. Еще в слове Даниила Заточника *Род* встречается в мифологической пословице «Дети бегают Рода». Наконец, то же предание о *Роде-Творце* встречается в рассказе белозерских волхвов Яну, который должен был вооруженной силой истребить язычество по Белоозеру «**Мы знаемъ, – говорили волхвы Яну – как человекъ сотворенъ. Богъ мывъся в мовници и вспотивъся, отеръся ветъхомъ (ветошкою) и верже съ небесе на землю; и распрѣся сотона съ Богомъ, кому въ немъ створити человекъ? И створи дьяволь человекъ, а Богъ душу въ не вложи**» – и проч. под 1071 г.¹. И здесь в противоположении дьявола Богу видно уже позднейшее христианское влияние, но в этом двоеверии ясны древнейшие следы язычества. Этот белозерский бог мечет с неба на землю *ветох*, в котором творят человека, точно так же как *Род*, по приведенному мною отрывку: «**Сѣдя на въздуѣ мечеть на землю груди и въ томъ рождаются дѣти**».

¹ Стр. 76 Лет. Археотр. ком. т. 1.

IV

Не успев разработать в надлежащей полноте свой мифологический эпос, славянские племена, рано захваченные врасплох влиянием сильной немецкой народности и потом внесением к ним христианства, должны были дать новый исход своему поэтическому творчеству, которым они так щедро одарены от природы. Развитие жизни общественной и государственной рано отделило славян западных от восточных. Также раннее соприкосновение славян юго-восточных с образованностью древнего мира, и особенно с византийской, должно было вывести народное сознание из первобытного, непосредственного состояния эпической, доисторической старины. Но так как огромные массы славян, рассеянные на востоке, не скоро могли проникнуться новыми, христианскими началами образованности, которые могли быть усвоены только некоторыми высшими представителями этих масс, то на славянском востоке – в недрах простого народа менее помутился первобытный чистый поток древнего эпического творчества; между тем как славяне западные, открытые разнообразным влияниям исторической жизни – очень рано, даже в эпоху незапамятную, – уже значительно ушли вперед от эпической наивности своих предков. Но, во всяком случае, и там и здесь, и на востоке и на западе, мифологический эпос славянский пал уже в эпоху доисторическую, с тем только различием, что его свежестью еще веет в прекрасных песнях славян восточных, именно болгар, русских и особенно сербов, между тем как представители славян западных – поляки и чехи, вместе с успехами европейской образованности, более и более теряли древнее поэтическое наследие родственных славянских племен.

Несмотря на это важное отличие славян восточных от западных относительно древнего эпического предания, и те и другие выразили свое племенное единство в историческом направлении, которое принял славянский эпос у всех родственных племен; а у западных, более подчинившихся исторической жизни, – даже раньше и сильнее, нежели у восточных, у

которых эпос исторический более видной струей отделяется от уцелевших некоторых остатков эпоса мифологического.

Безусловные ревнители славящины думают воздать особенную честь славянским племенам, приписывая им великое значение в доисторических судьбах Европы и даже объясняя все древнейшие основы немецкого быта каким-то славянским влиянием. Не прибегая к этим археологическим гаданиям, кажется, мы скажем многое в пользу родственных нам славянских племен, если обратим внимание на их *историческую* народную поэзию, как на верный залог и твердое ручательство в высоком значении этих племен в историческом отношении, потому что только народ, призванный к исторической жизни, имеет свой *исторический* народный эпос. Как бы ни был неистоимо богат эпос мифологический, как бы ни были искренно проникнуты им массы народа, какова, например, финская «*Калевала*», но, не имея в себе исторических элементов, такой эпос говорит только о коснении народа на преданиях языческой старины и убеждает в неспособности к развитию на пути исторической деятельности.

Давно уже историки занесли народные песни и легенды в перечень исторических материалов и источников. Немецкие ученые отлично пользуются всеми этими поэтическими национальными сокровищами и для истории народа вообще, и еще больше того для истории его словесности, и в особенности поэзии. Богатые развитием и народной, и искусственной поэзии, они не пренебрегают, однако, ни одной местной сагой, ни одним баснословным, вымышленным сказанием, внесенным в летопись. Народная словесность русская и вообще славянских племен доселе еще не получила прав гражданства в науке. Еще следуя устарелому взгляду Шлецера на историю и народность, что сказали бы критики-педанты, если бы историк поэзии вздумал серьезно распространяться о племенных сказаниях, о Чехе и Лехе, о баснословном Кроке, о нашем Кие со своими братьями и сестрой? – А между тем немцы своего народного родоначальника Tuisco внесли в историю не только мифологии, но и поэзии.

Если немецкие ученые в мнимоисторических свидетельствах Тацита открывают древнейшие мифологические, поэтические и исторические предания; то почему же нам, славянам, позднейшим на поприще образованности, не сделать такой же попытки на свидетельствах позднейших, сохранившихся у летописцев чешских, польских, русских и других? – Действительно Козьма Пращский (†1125), так называемый Мартин Галл (в первой половине XII в.), Кадлубек, Винкентий Краковский (в начале XIII в.), Богухвал, чешская поэтическая Хроника Далемилы (1282–1314), позднейшая Гаека (†1546), наши летописи и местные предания – предлагают множество данных для самой полной характеристики историко-поэтических преданий славянских племен. Устные народные песни и сказания служат существенным дополнением к фактам, извлекаемым из исторических источников¹.

В этих национальных сказаниях мы найдем еще много мифологического, как и вообще в исторических песнях, и русских, и болгарских, и сербских, но народный смысл и ученость летописца приписывают им уже основу историческую, которую впоследствии строгая критика изъяла из области истории, а литература доселе еще не умела этими свидетельствами воспользоваться, как следует.

Племена славянские западные решительнее восточных выступают со своими историко-поэтическими сказаниями. По этим сказаниям ляхи, то есть поляки и чехи, составляют первоначально нераздельное единство: и действительно, ближайшее сродство наречий – чешского и польского – говорит в пользу доисторического предания о первобытном родстве двух племен.

Славяне, поселившиеся от Эльбы до Вислы, в лесах и долинах, будто бы долгое время проводили жизнь полукочующую, вероятно, между звериной ловлей и скотоводством, при малых успехах оседлого земледелия. Чувствуя потребность в более твердом общественном и государственном устройстве, эти славяне будто бы обратились к своим соплеменникам в

¹ См. попытки С. Марта о национальных сказаниях польских.

Далмации и Иллирии и просили себе оттуда в правители двух братьев, знаменитых храбростью и умом. Эти братья воеводы были *Лех* и *Чех*. «В сербском языке есть земля, – говорит Далемил, – имя ее Харвати: в той земле был *лех* (имя нариц.), ему же имя *Чех*». Они отправились через Дунай в богатые земли славян и, дошедши Влтавы или Молдавы, основали Прагу, а также Велеград; разделили землю на участки, основали множество деревень и учредили общежитие. По имени вождя жители получили имя *чехов*, от *Чеха*.

По другим преданиям, основание Праги относится ко времени Любуши, которая велела построить *замок* и по ответу работника, что он работает на пороге (*праг*), дала имя этому замку – *Прага* (то есть как бы граница, крайна, Марка или же, еще вернее, как бы *порог*, через который переступает человек на родное, постоянное, оседлое жилище).

Между тем старший брат *Лех* со своими отправился далее к северо-востоку, переходил горы и глухие дебри и быстрые реки и наконец достиг равнин Вислы. Здесь были обширные болота, непроходимые леса и суровый климат; почва хотя песчаная, но не лишенная плодородия. Вся страна казалась пуста и необитаема, только в лесах жили многочисленные толпы дикарей, не любивших земледелия, но неутомимых на охоте и в воинских набегах. Они проводили жизнь кочующую и не знали оседлой городской жизни. Наконец, после долгого похода, *Лех* со своими полками остановился в одном лесистом месте, усеянном холмами: при его приближении со всех холмов приподнялись целые стаи белых орлов, которые *гнездились* в рощах. – В этом случае *Лех* видел для себя доброе предзнаменование и решил на том месте построить себе со своими спутниками тоже *гнездо*, то есть оседлое жилище. Велел вырубить и расчистить лес и на одном холме, который и доселе слывет *горой Леха*, велел соорудить храм богу-покровителю и кругом огородить город, который по орлиным гнездам и назван был *Гнезна* или *Гнездо*. Вместе с тем *Лех* извлек народ из быта кочующего и водворил в нем земледелие и оседлость; по имени его народ назвал себя *ляхами*.

Позднейшая геральдика объяснила герб Польши орлами Леха.

Такова летописная сказка о переходе чехов и ляхов из быта кочевого, охотничьего и пастушеского, в оседлый, земледельческий. Орлы Леха напоминают священных птиц, *крагуев*, обитающих в священных *гаях* или рощах чешских, где, по сказанию Краледворской рукописи, приносился под деревьями покорм богам, то есть жертвоприношение («Забой, Славой и Людек»). Самое слово *Гнездо*, которым было названо первое оседлое жилище, указывает на переход к оседлости, и именно народа охотничьего и звероловного. Между первоначальным значением – и названием города слово *гнездо* имеет еще среднее, переходное значение, именно семьи, потому в «Слове о полку Игореве» сказано: **«Иньгварь и Всеволодь, и все три Мстиславичи, не худа гнѣзда шестокрильцы»**. Этим же древнейшим бытом отзывается эпитет Всеволода Юрьевича – *Большое Гнездо*, то есть многолюдная семья.

Эта историческая басня, очевидно, есть не что иное, как сосредоточение собственных имен *Лехи* и *Чехи* к вымышленным личностям. Первоначально *Лѣхъ* или *Ляхъ* (одного происхождения с *лѣха* – гряда, борозда) – владетель земли, потому чешский Далемил самого Чеха характеризует нарицательным лех: **«В тей земли бѣше лѣхъ, – емуж име бѣша Чехъ»**. Высшие лица и сословия в суде Любуши называются: *Кмети, Лехи и Владыки*. Из сближения слов *лѣхъ* или *ляхъ* с *лѣха* – борозда, явствует, почему впоследствии ляхи назывались *поляками* или *полянами*, от слова *поле*, означающего то же почти, что и *лѣха*. Итак, по своему языку басня о Чехе и Ляхе есть поэтическое предание о первобытном переходе славян из кочевого быта в быт земледельческий, предание о том, как славяне *стали лехами* или *полянами*, поляками, то есть народом земледельческим и оседлым.

Независимо от басни о Чехе и Лехе составила другая, о *Краке* или *Кроке*, тоже общая и полякам (*Крак*) и чехам (*Крок*). Но перед басней о Краке польские летописцы вставили несколько своих соображений, основанных,

впрочем, на народных преданиях. А именно, баснословные предания польские наполняют промежуток между Лехом и Краком двумя вымышленными фактами, под которыми, без сомнения, скрывается историческая действительность.

1) После Леха княжил в Польше и прославился мудрыми и воинскими подвигами потомок Леха – *Вышьишимир* или *Вышний мир*, под которым я позволяю себе видеть не что иное, как *мирское, общинное* управление, состоявшее в высших представителях мира вроде тех *кметов, лехов и владык*, которыми управлялись и чехи по свидетельству «Суда Любуши». 2) Будто бы после Леха народ не хотел подчиниться княжеской власти и стал управляться выборными людьми, или воеводами, число которых было двенадцать, – число замечательное, символическое, соответствующее чешским двенадцати кметам, или земским присяжным старейшинам, которые будто бы в древнейшую эпоху управляли чешской землей. В этих двенадцати воеводах, в этой высшей мирской сходке воевод и старейшин вижу я именно *Вышьиши мир*, который в народной басне получил олицетворение в отдельном, самостоятельном герое *Вышьишимире*. Таким образом, оба предания выражают одну и ту же мысль.

Нигде столько не видно ближайшее племенное родство поляков с чехами, как в единстве их древнейших эпических сказаний. Общая судьба Чеха и Леха отразилась как бы во втором периоде народной жизни, на героической личности Крока или Крака, который равно принадлежит и Богемии и Польше, но и в той и другой баснь о нем получила особенное, местное развитие.

Сначала о басне чешской.

Чех помер, не оставив по себе наследника. Потом народ выбрал себе в правители *Крока*, не только мудрого и во всех отношениях способного, но и *вещего, чародея*, каким обыкновенно бывает герой полумифологического, героического эпоса. У него было три дочери: *Каша, Тетка и Любуша*. *Каша*, старшая сестра, была вещая лекарка, знала силу всякого зелья, и вообще ворожея и колдунья, своим вещим

духом знавшая всю подноготную и умевшая открывать всякую пропажу – *Тетка*, будучи жрицей, учредила поклонение лесам, источникам и горам (или богам лесов, вод и гор), то есть вилам, русалкам и т.п.; и, наконец, *Любуша*, младшая из них, была тоже чародейка; она после отца управляла народом в качестве княжны и для своего услужения имела при себе мудрых, или вещих, дев. Сближая местности с именами героинь, сказание дает Каше в жилище *Кашин*, а Тетке – *Тетин*. К княжению Любуши относится знаменитый суд ее над двумя братьями, спорившими о *дедине отней*, то есть о наследстве. Этот суд составляет предмет известного чешского стихотворения «Суд Любушин».

Три вещие сестры, соответствующие культу божествам лесов, вод и гор (вилам и русалкам), – и во главе всего народа дева-правительница, как мне кажется, в славянском эпосе должны иметь тот смысл, что и женщине, и именно в ее первобытной девственной чистоте, не должно отказывать во влиянии на образование народности в ее первобытном периоде. Согласно с некоторыми воинственными типами женщин русского эпоса, какова супруга баснословного Дуная, и в параллель с воинственными женскими личностями северного и вообще немецкого эпоса – и чешские героини своей величавой личностью предьявляют права женщины в развитии народных верований, обычаев и поэзии.

Но историческая басня чешского эпоса рядом с этой мыслью проводит другую – именно, о борьбе элемента мужского с женским. Эта мысль выражается: 1) в последующей судьбе самой Любуши и 2) в полчище чешских дев, собравшихся в *Девине*, под предводительством *Власты*.

Уже управлением самой Любуши народ был недоволен и требовал, чтобы она, вышедши замуж, дала народу в своем супруге достойного воеводу. Сама Любуша, как вещая дева, сказала послам, как и где найти для нее супруга: «Ступайте, – говорила она, – на *Белую* реку или на *Белину* реку и там на поле *Стадицы* найдете вы пахаря, пашущего землю двумя пегими быками; он будет обедать на железном сто-

ле; этот человек будет вашим правителем». А чтобы узнать туда путь и самого пахаря, Любуша дала послам своего белого коня. Он привел послов к сказанному месту и своим ржаньем указал на пахаря, будущего владыку чехов, – и пал перед ним наземь. Это знамение *вещего коня*, очевидно, не что иное, как отголосок верования прибалтийских славян в вещего коня Световитова, которого холили жрецы и которым гадали о будущем. Гадание конем и поныне живет в суевериях русского народа. Конь воинственного божества балтийских славян, как известно, соответствует Слейпниру – коню северного Одина.

Пахарь, к которому пришли чешские послы, назывался *Премысл* (Premysl, Перемысл – от слова *мысль*, как индийский Ману – от *Ман* – думать, откуда с *джа* – рожденный: *Мануджа* – рожденный от Ману, то есть человек вообще: *муж*, по древнему: *манж*, нем. *mensch*). Премысл находился при *Белой*, то есть *священной, воде*; место *Стадице* есть не что иное, как уменьшительное от *стадо*, и указывает на связь занятий пахаря с занятиями пастуха, как это явствует и из дальнейшего хода рассказа.

Прежде нежели Премысл отправился с послами, стал обедать, положив на свою соху – на этот железный стол – *сыр* и *хлеб*, произведения быта пастушеского и земледельческого, а быки, которыми он пахал, поднялись на воздух и, потом опустившись, скрылись в расщелине скалы, которая, приняв быков, сомкнулась.

Быки Премысла, может быть, соответствуют козлам, на которых ездит Тор, этот скандинавский Перун. Скалы же, скрывшие быков Премысла, могут быть сближены с Великанами Скал, врагами земледелия, против которых выступает Тор со своим молотом.

Послы надели на Премысла княжеское одеяние, но он в знак своего крестьянского происхождения взял с собой *свои лапти*, которые, как национальная драгоценность, до позднейшего времени свято хранились. Польские сказания подобное же предание приписывают Пясту, который в лаптях вступил

на княжеский престол. Сверх того, между древнейшими князьями Польши является тоже Премысл.

Подчинение Любуши власти мужа повторилось в последующей за тем исторической басне о победе Премысла над Властой и над всем ее девичьим ополчением.

В мифе о Премысле – каково бы ни было его древнее, чисто мифологическое значение – нельзя не видеть следов того древнего обычая, который, по свидетельству Мавроурбина, до его времени совершался в Каринтии при поставлении нового герцога, то есть *воеводы* или *князя*. Поставляемый должен был в крестьянской одежде выйти на луг около крепости св. Вита (Световита). Там на большом четверугольном камне сидя дожидался его поселянин, держа на правой стороне черную корову, а на левой кобылу. Поставляемый герцог должен был, по заведенному обряду, у поселянина купить эту корову и кобылу как бы в символ передачи власти над землей от поселянина. Затем он выпивал из шляпы воды – обычай, может быть, имеющий связь с *Белой* рекой Премысла¹.

Этот хорватский обычай тем важнее для нас, что и Лех и Чех, учредители быта земледельческого в Польше и Богемии, приходят из земли хорватской.

Теперь перейдем ко второй половине исторической басни о Крое, именно к половине польской.

Поляки, управлявшие сами собой после древнего Леха, однажды собрались на сейм при источниках Вислы (как бы в знак того, что суд и правда должны решаться при священных водах). Там явился некто по имени *Крак*, – по одним сказаниям, пришедший от чехов (т.е. сам Чешский *Крок*); по другим сказаниям – оттуда же, откуда пришли некогда древние Лех и Чех, т.е. из земли хорватской, от Карпатских гор. Этот Крак был избран князем. Он построил город, названный по имени его *Краковом*, и дал полякам законы.

Во время княжения Крака народ терпел великие бедствия от страшного змея, гнездившегося в пещерах горы по имени

¹ См.: Мавроурбина «Книга историография», в русском переводе, изд. в СПб. в 1722 г.

Вáвель. Он поедал скот и жителей. Как благодетель своего народа, подобно англосаксонскому Беовульф, Крак спас свой народ от этого чудовища. Змей изведен был особенной хитростью. Несколько шкур с быков были начинены смолой и другими горючими снадобьями и придвинуты к змеиной норе. Змей стал пожирать эти начиненные шкуры, которые тотчас же в утробе его воспалились, и он издох. Это польское предание нашло себе отголосок в южнорусской сказке о Кирилле Кожемяке, который, также прибегнув к воспалительным снадобьям, сокрушил лютого змея, который пожирал народ в Киеве¹. Этот Кожемяка, без сомнения, ведет свое сказочное происхождение от богатыря времен Владимировых, который по ремеслу был тоже кожемяка, или, по старинному, усмошвец, и который победил печенежского великана.

У Крака было два сына и дочь. Сыновей звали – старшего *Крак*, меньшего *Лех*, – это не более как повторение уже прежних имен и лиц. Единственное прибавление состоит в том, что *Лех*, желая единодержавия, убил своего старшего брата, и за то был изгнан из Польши, и, подобно нашему Святополку Окаянному, скитаясь по разным странам, неизвестно где и как погиб.

Дочь старого Крака и сестру этих братьев звали *Вандой*. Это личность, без сомнения, мифическая. Относительно исторической басни польская Ванда соответствует чешской Любуше. Она также дочь Крака и управляла своим народом. Сверх того, в басне о ней очевидны следы чешского предания о девичьем ополчении под предводительством Власты; так что польская Ванда соединяет в себе чешскую Любушу и Власту. Если Ванда не отличалась вещей силой, зато была знаменита своей ослепительной красотой, а также добрым и мудрым управлением. Как северная Брингильда, она дала обет безбрачия, или как супруга нашего Дуная; и, вероятно, только в случае победы – как Брингильда и русская героиня –

¹ Кулиша «Записки о Южной Руси». 1857 г. Ч. 2, стр. 27 и след. Слич. также «Песни древней Эдды и Муромск. легенд.» в 1-й части «Исторических очерков русск. народн. словесности», стр. 269 и след.

предалась бы во власть мужа. В ее землю вступил некий алеманский князь, по имени Ритогар. Пленный красотой Ванды, он – подобно древлянскому князю Малу – неоднократно через послов просил Ванду себе в супруги. Но воинственная дева, отвергая все предложения, мужественно вооружилась со своим войском против алеманского князя. Войско алеманов, видя перед собой прекрасную воительницу, будто пораженное *лучами солнца*, отступило, а предводитель алеманов, воскликнув: «Да здравствует Ванда *на море*, Ванда *на земле* и Ванда *в воздухе*», – поразил себя мечом, будто принеся себя в жертву перед лицом *божества воды, земли и воздуха*. После того, подобно нашей Ольге, Ванда сотворила по убитому алеманскому князю торжественную тризну, сопровождая ее жертвоприношением. Как божество стихийное, Ванда кончает свою жизнь, бросившись в воды Вислы.

Если в некоторых подробностях эта героиня польского эпоса напоминает нам сказку об Ольге и песню о Дунае и его воинственной супруге, то по стихийному характеру божества она не только русалка, то есть божество речное и вообще водяное, но и вила – божество воздушное – *Ванда в воздухе*. По своему божественному характеру она соответствует чешской жрице Тетке, учредившей культ божествам леса, воды и гор. Сходствуя с супругой Дуная воинственным героизмом, Ванда испытала общую участь с Дунаем, который, по нашим песням, по кончине своей жены бросился в Дунай: «Потому быстрая река Дунай словет – своим устьем впала в синее море».

Я останавливаюсь только на древнейших и по преимуществу мифологических элементах чехо-польской исторической басни, оставляя позднейшее и дальнейшее ее развитие у летописцев чешских и польских. Уже сама мифологическая основа, общая у чехов и поляков с песнями и сказаниями русскими, ставит в обязанность историку русской литературы коснуться этой богатой общеславянской или всеславянской почвы, для того чтобы на твердых и широких основах вести изучение русской народной словесности, столь обильной в своем местном или областном развитии.

Сравнительное изучение немецких наречий было одной из самых главных причин блистательной разработки литературы немецкой, и пока немецкие ученые не исследовали эпоса северного и англосаксонского, до тех пор не могли по достоинству оценить и своей собственной немецкой поэзии в песнях о Нибелунгах, в эпосе о Дитрихе Бернском и проч. То же должно сказать и о словесности русской: пока своими древнейшими началами не будет она слита в родственное целое со всеми общеславянскими поэтическими преданиями, до тех пор будет лишена того живительного начала, которое во всякой народной словесности идет от старины и предания.

Наши предки в XVII веке и даже в начале XVIII-го читали в хрониках и повествовательных сборниках многие из предложенных мной здесь чехо-польских сказаний, например о Кроке, Лехе и Чехе, о Ванде, а теперь, когда чувствуется необходимость в основательном изучении родной старины, когда требуется отчетливость в знакомстве с элементами своей народности, — теперь, в наше образованное время, мы, русские, под влиянием интересов западных, так удалились от мысли об общении с родственными нам славянскими племенами, что, вероятно, многие, не вникнув в дело, почли бы излишней роскошью изучение народной русской словесности в связи с национальными основами прочих славянских племен. По крайней мере, нельзя довольно надивиться, как доселе эта самая простая мысль, столь понятная нашим предкам даже XVII века — не приведена, хотя сколько-нибудь, в исполнение в исторических опытах русской словесности.

Нестор, рассказывая о пораженном Святополке Окаянном, говорил: **«Не можаше терпѣти на единомѣ мѣстѣ, и пробѣжа Лядскую землю, гонимѣ Божьимѣ гнѣвомѣ, прибѣжа въ пустыню межю ляхы и чехы, испроверже злѣ животь свои»**. Итак, уже Нестор хорошо знал о близком родстве и географическом расселении *ляхов и чехов*, представлявших такое единство в своих народных преданиях и старине. Но вот что особенно замечательно: родственная связь этих двух племен, выразившаяся и в языке и поэзии, — и теперь открывае-

мая путем ученых исследований, – так не чужда была Древней Руси, что из Киева, из Южной Руси, предание о ней далеко распространилось на Новгородский Север, – и даже в настоящее время в Архангельской губернии простой народ знает имена этих племен, хотя и придает им свое собственное значение, именно в пословице: *между чахи и ляхи*, употребляя ее в смысле: так и сяк, ни дурно ни хорошо, ни при чем¹.

В этом чисто народном свидетельстве о тесной связи между сказанием Нестора и простонародным преданием, сохранившемся в архангельской пословице, я нахожу самое законное оправдание в необходимости общеславянских основ для истории русской словесности вообще, и особенно во внесении в нее исторических басней чехо-польского эпоса.

¹ См.: «Опыт областного великорусского словаря», 1852.

РАЗДЕЛ II

ДУХОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

ЭПИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ

I. Язык. Период доисторический

В самую раннюю эпоху своего бытия народ имеет уже все главнейшие нравственные основы своей национальности в языке и мифологии, которые состоят в теснейшей связи с поэзией, правом, с обычаями и нравами. Народ не помнит, чтоб когда-нибудь изобрел он свою мифологию, свой язык, свои законы, обычаи и обряды. Все эти национальные основы уже глубоко вошли в его нравственное бытие, как самая жизнь, пережитая им в течение многих доисторических веков, как прошедшее, на котором твердо покоится настоящий порядок вещей и все будущее развитие жизни. Потому все нравственные идеи для народа эпохи первобытной составляют его священное предание, великую родную старину, святой завет предков потомкам.

Слово есть главное и самое естественное орудие предания. К нему, как к средоточию, сходятся все тончайшие нити родной старины, все великое и святое, все, чем крепится нравственная жизнь народа.

Начало поэтического творчества теряется в темной, доисторической глубине, когда созидался самый язык и происхождение языка есть первая, самая решительная и блистательная попытка человеческого творчества. Слово – не услов-

ный знак для выражения мысли, но художественный образ, вызванный живейшим ощущением, которое природа и жизнь в человеке возбудили. Творчество народной фантазии непосредственно переходит от языка к поэзии. Религия есть та господствующая сила, которая дает самый решительный толчок этому творчеству, и древнейшие мифы, сопровождаемые обрядами, стоят на пути созидания языка и поэзии, объемлющей в себе все духовные интересы народа.

Состоя в неразрывной связи с верованием, законом, нравственным поучением, с обрядом и обычаем, первые словесные произведения народа носят на себе характер религиозный и поучительный. Удовлетворяя, так сказать, теоретическому пониманию, они имеют и практическое значение обряда. Эта цельность духовной жизни, отразившаяся в слове, всего нагляднее определяется и объясняется самим языком; потому что в нем одними и теми же словами выражаются понятия: *говорить* и *думать*, *говорить* и *делать*; *делать*, *петь* и *чародействовать*; *говорить* и *судить*, *рядить*; *говорить* и *петь*; *говорить* и *заклинать*; *спорить*, *драться* и *клясться*; *говорить*, *петь*, *чародействовать* и *лечить*; *говорить*, *видеть* и *знать*: *говорить* и *ведать*, *решать*, *управлять*. Все это разнообразие понятий, соединенных со значением слова, подчиняется, как увидим, одному основному убеждению, глубоко вкоренившемуся в народе.

1) *Говорить* и *мыслить*. Слово *гадать* у нас значит собственно думать; в малорусской поэзии *гадать* употребляется как синоним глаголу *думать*, в обычном тавтологическом выражении: *думает-гадает* (*думае-гадае*); у западных же славян, у поляков, чехов, *гадать* (*gadać, hadati*) значит говорить, точно так же как и в санскрите *гад* говорить, в литовском *gadijos* называюсь, и с переменою *г* в *ж* (как у нас *годить* и *ждать*) *zadas* язык, речь, *zodis* слово; кельтск. *gadli* слово, звук. Наши предки чувствовали в слове «гадать» соединение двух понятий: мыслить и говорить, что очевидно из «толкования неудобь-познаваемым речам»¹, в котором, между прочим, объясняется:

¹ Калайд. Иоан. Екс. Болг. 197.

«Гадание – съкръвенъ глаголь», то есть сокровенное слово, не только мысль вообще, но и таинственное изречение, а также ворожба, потому что *гадать* значит и ворожить, а вместе и изрекать непонятные слова – загадывать.

2) *Говорить и делать, управлять; говорить и судить, рядить*. До сих пор еще у нас в языке сохранилась частица *де*, в старину *дей* – остаток глагола *деяти* в значении говорить, как читаем в Ипатьевском списке летописи 57: «Бога еси почестил, аже *дееши*: ты мой еси отец». У чехов *дею*, *дети* (*djm*, *djti*) значит говорить. Так как с понятием дела постоянно соединяется мысль о его качестве, то есть дело правое или неправое, то весьма естественно *правда* могла получить смысл дела, и *править* – делать, потому в старинном языке часто встречаем вместо *делать* *править*. В Ипатьевском списке летописи 60: «сего не правьте», то есть не делайте, как и теперь говорят: «челобитье править», «поклон править». Глагол *править*, заключающий в себе понятие о правильном и законном действии, переходит весьма естественно в значение говорить: по-польски, по-чешски: *prawić*, *prawiti* говорить, рассказывать. Закон и правда, как идеи семейного и общественного порядка, вытекающие из общих начал духовной жизни эпохи первобытной, входят в тот же общий разряд понятий, который составляет основу народности. Закон и правда устанавливают обычай; обычай держится преданием, то есть сообщением правды от одного поколения к другому. Слово, речь – этот главный и естественный проводник понятий и суждений между лицами, составляющими общество, есть та нравственная среда, в которой вырабатывалась идея правды и устанавливался юридический обычай. Потому самое собрание лиц для решения вопросов по делам закона и правды называется *вѣче* (от гл. *вѣтити*, *вѣщати*, *вѣчати*). От глагола *реку* слово *рок*, первоначально имеющее смысл речи, изречения, потом развило при себе целый ряд понятий юридических. Это особенно видно в наречии чешском и частию в польском. В чешском *рок* означает: 1) речь, слово; 2) обручение, сговор, *sponsalia*; 3) собрание, и именно с целью юридическою, совет, вече, *landtag*,

comitia; 4) определенное, назначенное время, судебный срок, *tempus dictum* (слич. *срок* от глагола *реку*); 5) время вообще и в особенности год, и, наконец, 6) судьба. В польском, кроме года и времени, слово *рок* имеет тоже юридический смысл, по объяснению Линде, в его польском словаре: «*Rok w prawie, termin, kadencya, – ein gerichtlicher termin, vorladungstermin, erscheinungstermin, gerichtstermin*». *Рок*, в смысле свадебного сговора и судебного и вообще юридического, общественного совещания, дает разуметь о том, что уже в первобытную эпоху брак у славян освящался, кроме религии, юридическими обычаями и обрядами, скреплялся идеями о правах и обязанностях. Как слово *рок* значит и судьба и сговор, так и *суженый*, *суженая*, т.е. жених и невеста, происходят от *суд*, *судить*, откуда *судьба*. Преследуя ту же юридическую идею, русский народ самый брак называет *законом*.

3) *Разговаривать, спорить и клясться, проклинать*. Весьма любопытно в истории языка древнейшее и столь загадочное слово *ротитися*. Существительное *рота* – присяга, встречающееся уже в X веке в фрейзингенских памятниках, имеет при себе позднейшие формы: *рета* и *реть*, с весьма обыкновенною в нашем языке переменою *о* в *е*. Наши древние словари хотя и объясняют несколько значение этого слова, но не указывают на первоначальное его происхождение. По Памве Берынде и Лаврентию Зизанию, *рота*, *реть* значит не только присяга, но и спор, размолвка, ссора, битва, а также и «вытечка конская», как выражается первый из этих лексикографов, откуда объясняется *ретивый* как эпитет коню. В «Актах исторических» *реть* употребляется в смысле ссоры: «Доколе рети, и шептания, и суесловия, и чего ради?» (I, 381). Древнейшее обычное выражение для языческой клятвы было «на роту» или «роте ходить». В «Древних русских стихотворениях» вместо *ротиться* употребляется «ратиться», в том же значении: «Божился добрый молодец, *ратился*, а всякими неправдами заклинался». Никоем образом нельзя предположить, чтоб это слово, столь первобытное и столь вкоренившееся в нашем языке, не имело родственных себе слов в дру-

гих языках индоевропейских. Но чтоб стать на верном пути для сравнительных поисков, надобно прежде всего взять в соображение то, что слово *рота* образовалось по организации славянского языка, употребляющего гласный звук после плавных *р*, *л* в тех случаях, где прочие индоевропейские языки ставят гласный перед плавным; сличите: *брада* – *bart*, *шлем* – *helm*; и если слово начинается слогом, состоящим из одного плавного и одного гласного звука, то у нас вначале стоит плавный, в других языках гласный; например, *арка* – *рака*, древневерхненемецкое *albiz*, англосакское *elfet*, а у нас *лебедь*. Хотя в старину в некоторых словах и у нас выставлялся гласный перед плавным, однако впоследствии, по свойству языка, гласный уступал первенство плавному; например, *алкать* и *лакать*, *лакомый*, в древности *алдія*, *алніи* – потом *ладья*, *лань*. К этому присовокупилось еще другое требование, столь же свойственное нашему языку, именно: всеми средствами избегать звука *а* в начале слова: *алтарь*, *аблонь*, потом *олтарь*, *яблонь*; так и *алний* имеет другую форму *олень*, *елень*. Если вышеизложенный закон о плавных звуках приложим к слову *рота*, то в языках индоевропейских должны мы предположить форму *орт* или, еще правильнее, *арт*; ибо в коренных индоевропейских языках нашим *о*, *е* обыкновенно соответствует *а*. И действительно, в санскрите находим буква в букву форму *арт* и в том же значении, как и наша *рота*; именно, по толкованию Боппа: *ire*, *aemulari*, *certare*; *imperare*, *vituperare*. Значение глагола *арт* – ходить нисколько не затрудняет дела, и Памва Берында наречие «ретно» объясняет, между прочим, «убегаючися». Из значения как нашей *роты*, так и санскритского *арт* явствует, что первоначальный смысл этих слов был: идти, двигаться, и потом разговаривать, выражать словом повеление, неудовольствие, поносить. С бранью на словах могла соединяться и битва оружием. Нашему *ротитися* в готском переводе Св. Писания Ульфилоу соответствует *aikan* – говорить, с предлогом *af* – *oms*: *afaikan*.

4) *Говорить* и *лечить*, *ворожить*, *чародействовать*. От глагола *баять* происходит *балій*, уже в фрейзингенской

рукописи употребляющееся в значении врача, а потом это слово получило смысл колдуна; так в «Азбуковнике» объясняется: «*Балія* – ворожея, чаровник; *бальство* – ворожба». И наоборот, корень *вѣд*, откуда происходит слово *вѣдьма*, у сербов получает значение лечения: *видати* – лечить, *видар* – лекарь, точно так, как от глагола *вѣщати*, то есть говорить, у сербов *вѣштац* – колдун и *вѣштица* – колдунья, а у нас, в Вологодской губернии, *вещетинье* уже лекарство. Точно так же и *врач* у сербов и болгар получил смысл колдуна, предсказателя, как и у нас в старину *врачевать* значило колдовать, и, наконец, *лекарь* (от корня *лек* – значит лекарство), уже у Ульфилы встречающееся в том же значении (*leikeis*, *lêkeis*) и распространившееся по всем как немецким, так и славянским наречиям, имеет при себе и значение колдуна; так, например, в средневерхненемецком *lâchenaere* – колдун, *lâchenaerinne* – колдунья. В «Древних русских стихотворениях» докторам, то есть лекарям, приписывается волшебство: «Ты поди, дохтуров добывай, волхи-то спрашивати» (15). Домострой предостерегает от «волхвов с кореньем и с зельем». По свидетельству Кирика, в XII веке матери носили больных детей к волхам на исцеление.

5) *Поэзия*. Хотя древнейшая словесность всякого народа имеет характер по преимуществу поэтический, однако обнимает не одну только художественную деятельность, но бывает общим и нераздельным выражением всех его понятий и убеждений. Потому поэзия получила в языке обширнейшее значение. Во-первых, как *сказка* или *басня*, она называется от глаголов *сказывать*, *баять*, точно так, как санскритское *gad* – говорить и наше «гадать» переходят в литовское *gied-mi*, уже в значении пою; греческое *επος* – сначала речь, слово, и потом *τα ἐπη* – поэма, стих; немецкое *saga*, *sage* – то же, что наше сказка; наконец, у нас, в древнейшую эпоху, *слово* употреблялось в значении греческого *επος* и немецкого *sage*, что видно из самых заглавий старинных произведений: «Слово о полку Игореве» и др. Во-вторых, так как слово и мысль в языке тождественны, то поэзия получает название не только от *слова*

как важнейшего выражения сказания, но и от мысли вообще: так от санскритского *ман* – думать происходит существительное *мантра* – совет, слово, а потом гимн, священная песнь, как малороссийское *дума* употребляется в смысле песни, от глагола *думать*. В-третьих, как слово есть вместе и действие, поступок человека, так и поэзия получает название от понятия о деле: от санскритского *кṛi* – делать существительное *карман* – дело, а по латыни того же корня и того же образования *сагмен* – значит песнь; то же и в греческом языке ποιμα то есть стихотворение, от ποιέω делаю. В-четвертых, в языческие времена поэт почитался человеком знающим, мудрейшим, поэтому и назывался *вещим*, а следовательно, был вместе и чародеем, точно так как прилагательное *вещий* образует от себя в сербском существительное *vještac* – колдун. Как латинское *сагмен* (корень *саг-*, -*мен* окончание), так и наше *чара* – одного происхождения, от санскритского *кṛi*, другая форма которого *чар*, потому что *к* и *ч* в санскрите, как и у нас, – звуки родственные. Что же касается до вставки *а* в форме *чар*, образовавшейся из *кṛi*, то она встречается, по грамматическому закону, весьма часто. Такой же переход понятий видим в готском *ripa*, имеющем в финском языке значение песни, а в немецких наречиях – значение тайны, загадки, чародейства. В-пятых, так как с понятием песни соединяется и понятие о музыке, то славянское *гусли*, от глагола *гуду*, первоначально значит песнь, потом чарование, а наконец, и языческая жертва и жертвоприношение, языческий обряд, в готском *hunsl*, англосаксонское и скандинавское *hu^{sl}*. Наконец, поэзия в древнейшую эпоху была выражением не только мифа и языческого обряда, но и судебного порядка; потому у римлян *сагмен* имело значение судебного изречения, закона; точно так и славянское *вѣща*, кроме чарования и поэзии, имело смысл и юридический, как видим из чешской поэмы «Суд Любуши».

Таким образом, сам язык как древнейший памятник доисторической жизни народа ясно свидетельствует, что все разнообразие нравственных интересов народа в первобытный период его образования подчинялось стройному един-

ству, потому что в ту отдаленную пору человек, еще не думая отделять своего личного суждения от своих убеждений и привычек, не мог положить резких границ тем отдельным силам и направлениям жизни, которые теперь называем мы деятельностью умственной, художественною, законом и т.д. В ту эпоху важнейшим духовным деятелем был язык. В образовании и строении его оказывается не личное мышление одного человека, а творчество целого народа. По мере образования народ все более и более нарушает нераздельное сочетание слова с мыслью, становится выше слова, употребляет его только как орудие для передачи мысли и часто придает ему иное значение, соответствующее не столько грамматическому его корню, сколько степени умственного и нравственного образования своего. Вся область мышления наших предков ограничивалась языком. Он был не внешним только выражением, а существенною, составною частью той нераздельной нравственной деятельности целого народа, в которой каждое лицо хотя и принимает живое участие, но не выступает еще из сплошной массы целого народа. Тою же силою, какою творился язык, образовались и мифы народа, и его поэзия. Собственное имя города или какого-нибудь урочища приводило на память целую сказку, сказка основывалась на предании, частью историческом, частью мифическом; миф одевался в поэтическую форму песни, песнь раздавалась на общественном торжестве, на пиру, на свадьбе или же на похоронах. Все шло своим чередом, как заведено было испокон веку: та же рассказывалась сказка, та же пелась песня и теми же словами, потому что из песни слова не выкинешь; даже минутные движения сердца, радость и горе выражались не столько личным порывом страсти, сколько обычными излияниями чувств – на свадьбе, в песнях свадебных, на похоронах в причитаньях, однажды навсегда сложенных в старину незапамятную и всегда повторявшихся почти без перемен. Отдельной личности не было исхода из такого сомкнутого круга.

Язык так сильно проникнут стариной, что даже отдельное речение могло возбуждать в фантазии народа целый ряд

представлений, в которые он облакал свои понятия. Потому внешняя форма была существенной частью эпической мысли, с которой стояла она в таком нераздельном единстве, что даже возникала и образовывалась в одно и то же время. Составление отдельного слова зависело от поверия, и поверие, в свою очередь, поддерживалось словом, которому оно давало первоначальное происхождение. Столь очевидной, совершеннейшей гармонии идеи с формой история литературы нигде более указать не может.

Из обширной области баснословных преданий остановимся на языческом веровании в стихии, получившем как в жизни, так и в языке столь широкий объем и важное значение.

Так как предмет получает название от впечатления, производимого им на душу, то весьма естественно одним и тем же словом могли назваться: ветер, стрела и быстрая птица, потому что все эти предметы производили быстрое впечатление. Так, в санскрите от *âçu* быстрый, скорый, происходит с окончанием *ga* (значит идущий) – *âçu-ga* – собственно «быстро идущий», и значит и ветер, и стрела. Как наше орел, готское *ara*, литовское *errelis* имеют при себе в санскрите прилагательное *ara* – быстрый, так и *âçu* (откуда у нас *ясный*, как светлый, так и быстрый); с изменением нёбного *c* в *k*, *ç*, по грамматическому закону, является в латинском *аси* в слове *аси-pedeus* (*асипедеус*) – быстроногий, и в *aqui* в слове *aquilla* (как из санскритского *тану*, латин. *tenui-s*, так и из *âçu* – латин. *aqui*). Таким образом, эпический язык легко мог приписать стреле и птице свойства ветра, и наоборот. У славян ветер назывался *стри*, откуда бог ветра *Стри-бог*, того же корня и *стрела* – слово, образовавшееся от глагола *стрѣти*, через прошедшую форму. Отсюда понятна эпическая форма в «Слове о полку Игореве»: «**Се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣють съ моря стрѣлами**». Так грамматическое производство согласуется с мифическим поверием и эпическим преданием. В своем причитанье Ярославна также высказывает убеждение о силе ветра на стрелы, но, кроме того, самому ветру приписывает крылья, как птице: «**О вѣтрѣ, вѣтрило! Чему, господине, насильно вѣши?**

чему мычещи хиновъския стрѣлки на своею нетрудною крилицю на моя лады вои?» Крылатый образ ветра есть не случайная прикраса в слоге, но представление, основанное на естественном, первобытном сочетании впечатлений, производимых быстротою ветра и птицы, и на потребности олицетворить в видимом образе невидимую силу ветра: в санскрите *garuda*, баснословная птица, и ветер, в латинском *vultur*, коршун, стоит в связи с названием ветра *vulturnus*, как *aquilla* с *aquilo*: «*Aquio ventus a vehementissimo volatu ad instar aquilla appellatur*», – говорит Фест; в греческом языке также ветер и птица, $\alpha\lambda\upsilon\epsilon\mu\omicron\varsigma$ и $\alpha\epsilon\tau\acute{o}\varsigma$ происходят от одного и того же корня $\alpha\acute{o}$, $\alpha\eta\mu\iota$. По Горapollo, ястреб (*accipiter*) с распростертыми крыльями был образом ветра: «*Ita enim velox in volando sicut ventus*»*. В средние века было поверие о тайной внутренней связи между орлом и ветром. На вершине дворца в Ахене Карл Великий велел выставить медного орла; французы обратили голову орла к юго-востоку, а немцы – на запад, давая тем разуместь, что они, подобно ветру, ринутся в ту сторону, куда глядит орел¹. В Германии, в XII веке, это поверие было еще свежо в памяти, о чем свидетельствует Вельдек в следующих словах: «*Jârlanc ist reht, daz der ar (орел) winke dem vil zûezen winde*». Вальтер Скотт рассказывает (в «Пирате»), что на Шотландских островах заклиняют бурю в образе огромного орла – представление, лежащее в основе заклания Ярославны, в «Слове о полку Игореве». Это поверие, вместе с названиями и эпическими формами, так глубоко вкоренилось в языках индоевропейской отрасли, что его находим и на отдаленном севере Европы и на юге. Так, в одной новогреческой песне ястреб закликает ветры, чтоб они стихли; также и на Севере, по преданию скандинавскому, хищные птицы криком своим вызывают бурю из пещер.

В языке и преданиях ветер стоит в связи с огнем. От санскритского глагола *pu* очищать происходят² существительные

¹ См.: Pertz. 5, 622, под 978 г.

² С окончаниями *-ака*, *-ана*; а *пав* образовалось от *pu* точно так, как у нас *слава*, *слово* от корня *слу*, *слыть*.

павака огонь и *павана* ветер, которое с переходом *п* в *ф*, столь обычным в языке готском, является в нем в форме *fōna*¹; но в значении огня первоначальное значение санскритского глагола сохранилось в латинском *purus*; а в значении огня встречаем греческое *πῦρ*, древневерхненемецкое *fiur*. Общее представление и огню и ветру – очищение, потому что ветер такой же очиститель от заразы и нечистоты, как и огонь; может быть, потому-то ветер, а равно и хищная птица, по-скандинавски называются *hraesvelgr*, то есть пожирающий трупы – слово в слово с санскритского *кравјāда* (орел, собственно: жрущий мясо). В скандинавской мифологии один из ётов называется потому Гресвельг: махая крыльями, производит он ветер. Как в латинском языке от *flo* дую происходит *flamma* пламя, так и у нас от глагола *вею* (санскритского *vā*) образуется не только *ветр*, но и *ватра*, в чешском и сербском в значении огня, чрез причастие страдательное *ватый*, *ват* (то есть взвеванный). В санскритском ветер – *vāta*. У славян в старину *ватра* имело значение даже не просто огня, но огня небесного, молнии, что видно из Чешских глосс Вацерада 1202 года: «*Vatra, fulmen dictum a fuluore (sic) flamme: fulmen, quia infundit*». Даже в финском языке *tuli*, огонь, одного происхождения с *tuuli*, ветер. На сознании, хотя и не совсем уже ясном, об очистительной силе воздуха и ветра, а также и огня, основывается следующая эпическая форма, в сказании IX века, о Страшном суде, под именем Muspilli: «*Enti vuir enti luft iz allaz arfurpit*», то есть и воздух и огонь все это очистят: глагол *arfurpan* очищать относится к *fiur* огонь, как *purus*, *purgare* к *πῦρ*. С обоюдным переходом понятий огня и ветра согласуется прекрасная эпическая форма в Нибелунгах о битве: «*Si sluogen durch die schilde, daz ez luogen (вариант: lohen) began von viwerrōten (вариант у Лахманна: viur roten, fiures roten) winden*»; здесь ветру приписывается свойство огня: *огненно-красный ветер*.

Огонь и свет в связи не только с ветром, но и с водой. В санскрите *nām'is* значит как море, так и огонь, солнце. У нас *вар* имеет смысл и воды, и вообще жару. Так, Афанасий

¹ Санскр. *павана* сократилось в готское *fōpa*, как латинское *navolo* в *mālo*.

Тверитянин в своем «Путешествии» говорит: «В Гундустани же сильного *varu* нет», то есть жару. В древненемецком языке название источников происходит от огня и жару: *prunno* от *prinnan* гореть, *sôt* от *siodan* пылать, кипеть; также *velle* волна имеет при себе *vellan* пылать.

С поклонением стихиям согласуется языческое предание о происхождении души. В языках индоевропейских душа, в различных своих проявлениях, получает название от воздуха, ветра, бури, холода, огня, пламени, крови, воды, волны, так что в языке эпическом, обыкновенно выражающем все отвлеченное в осязательном образе, иногда весьма затруднительно отличить мифическое предание о душе от простой метафоры.

Различные состояния души получают название то от бури, как скандинавское *ôdr* – дух, ум, а также и ярость, гнев; то от огня, как в сербской поэзии *живым огнем* называется гнев: «Оставила сердце у матери, а живой огонь у братьев»¹ то от холода, как у нас *зазноба*, или, как в песнях древней Эдды, холод вместо злобы: «Холодны мне твои советы» (Песнь о Волунде). Санскритскому *куп* сердиться и латинскому *сирю* у нас соответствует *кыпѣти* в значении физическом, то есть кипеть, волноваться.

Язычники, породнив душу со стихиями, не могли не сознавать и в душе той же великой силы, которая так страшна казалась им в вихре, огне или воде, облеченная в поэтические образы богов и существ сверхъестественных.

Члены человеческого тела, по языческим понятиям, заключали в себе силу сверхъестественную, особенно лицо, в котором стихийная сила проторгалась чрез глаза. Во-первых, уже самые брови могли возбуждать страх, потому что человек с густыми, сросшимися бровями, как верили, одарен необычайным могуществом: силою мысли может он из себя выслать какое-то демоническое существо на того, кого возненавидит, и оно вылетает у него из бровей в образе бабочки и садится на грудь врагу во время его сна². С этим согласно сербское

¹ Бука Ковчеж. 48.

² Deutsch. Sagen, изд. братьями Гримм, 1816 г., № 80.

предание о колдунье, или, по-сербски, о вештице (вещая), будто злой дух, которым она одержима, излетает из нее в виде бабочки. Потому у славян *вѣшѣта*, *вѣшѣца* – и колдунья, и бабочка. Согласно с этим же преданием, в Ярославской губернии бабочка называется *душичка*; наконец, уже и общеупотребительное слово *бабочка* указывает на олицетворение. Брови получили свою силу, конечно, от глаз. По эпическим преданиям, глаз не только видит, но и освещает, светит, подобно солнцу или огню. Такое представление прекрасно выразил Данте в образе Бертрама дель-Борнио: «Свою отрубленную голову держал он за волосы, неся в руке, будто фонарь, и голова смотрела на нас и говорила: “Увы мне!” Себе самой была светилом»¹. Образ солнца и луны в виде очей – самый обыкновенный у поэтов эпических. Тот же Данте (в *Purg.* XX, 132) эти светила называет двумя очами неба: «li due occhi del cielo». Сервантес, вместо солнца, говорит «небесное око» – *ojo del cielo* («Дон Кихот», часть 2, гл. 45). Эта эпическая форма в древнесаксонском наречии выражается в самом языке: от *ōga* глаз происходит глагол *ōgian* – показывать. В глазу думали видеть не только целого человека в малом виде (почему зеница у Памвы Берынды называется *человечек*, как у древних *χόρη*), но и змия, отсюда скандинавское выражение: *ormr î auga*, так назывался внук Зигурда и Брингильды: «*Sigurdr ormr î auga*» (сличите древнее прозвище Дмитрий – Грозные Очи). Может быть, то же воззрение лежит в основе греческого *δρά(н)*ων*, если это слово признать родственным глаголу *δέρ(н)*ω*, также и *όφς* могло произойти от *όπα όπτω*, и, наконец *όφθαλμός* глаз разлагается на *όφ* и *θαλαμός* = *όφεος θαλαμός*. Как солнечный луч не только освещает и благотворно действует на природу, но и производит заразу, так и взор человека, подобно лучу света (*зрак* значит и взор и луч, *зар* – и взгляд и свет) мог оказывать как благотворную, так и зловредную силу.

¹ E' l'capo tronco tenea per le chiome
Pesol con mano, a guisa di lanterna,
E quel mirava noi, e dicea: o me!
Di sé faceva a sé stesso lucerna. – *Infern.* XXVIII, 121–124.

Прекрасен поэтический образ *пасущих* глаз в одной русской сказке: «Полоняночка ногами-то дитя качает, руками-то бумагу прядет, *глазами-то гусей пасет*»¹. Но фантазия народная особенно богата преданиями о страшной, злой силе глаза, насылающей на человека бедствия и ужасные болезни, так что только заговор может спасти от наваждения злого глаза; слова заговорные крепки и лепки, крепче камня и булата: ключ им в небесной высоте, а замок в морской глубине, на рыбе на ките. Как бровям дает силу глаз, так губам, зубам и языку – слово; потому заговор приписывает таинственное значение и этим членам: «Тем моим словам губы да зубы замок, язык мой – ключ. И брошу я ключ в море; останься замок в роте. Бросил я ключ в синее море, и щука-белуга подходила, ключ подхватила, в морскую глубину ушла и ключ унесла»². Потому в пословицах говорится: «Губы да зубы – два забора» или «Губки да зубки два замочка: вылетит словечко, не поймашь». Это эпическое представление высокой древности: еще Гомер сказал: «Что за слово вылетело из-за городьбы зубов?»³ С этим эпическим выражением стоит в связи санскритское название губ *данта-ч'ада* – собственно «покрывающий, защищающий зубы» от *данта* – зуб (латинское *dens*, литовское *dantis*, готское *tunthus*) и *ч'ад* или *щад* – одного происхождения с нашим *щит*, *щитить*, *защитить*.

Из прочих частей тела человеческого особенное внимание обращали на себя руки, как необходимое орудие в деле. Как волосы были сравниваемы с травой, так руки и пальцы казались сучком с ветвями. По представлениям языка, как дерева, так и люди имеют общего между собою то, что рождаются и растут; потому от корня *род* – происходят и *рождение* и *род* (*на-род*); так и в древневерхненемецком наречии *liut* народ и *lota* отросток, ветвь одного корня, происходят от готского корня *lud* расти, откуда готское *lauths* человек, наше *люд*, родит. падеж *laudis*. По свидетельству старинных сло-

¹ Московск. литер. и учен. сборн., 1846, стр. 431.

² Гуляева «Этнограф. очерки Южн. Сибири», в Библ. для чтен., 1849 г, август.

³ Одис. 1, 64.

варей, наше *люд* значит также рождение, нарождение. Памва Берында говорит: «Люд, або луд, нарождение или рожай», и в другом месте: «Народ от луда назван». Языки индоевропейские особенное сходство с растением находили в руке: так, в санскрите названия руки, пальцев, ногтей образовались уподоблением с растением: палец *кара сак'а* (*кара* рука, собственно: делающая, от *крі* делать и *сак'а* сук, сучок), потому и рука называется сложным словом, значащим по переводу: имеющая пять ветвей или сучков: *панча-сак'а* (*панчан* пять, и *сак'а* сук); ноготь же вырастает на пальце, как лист на ветви, а потому и называется *кара-руіа* (*кара* рука, и *руі* расти), собственно: растущий на руке. Имея в виду такую связь понятий, можем предположить, что слово *рамень* – лес, поросль, досель употребляющееся в Вятской губернии и весьма обыкновенное в языке старинном, происходит от *рамо*, *рамена*. В «Древних русских стихотворениях» (48): «Бегал, скакал по темным лесам и по *раменью*». В «Актах юридических» (170): «На *рамень* на пихтовое». В дополнение заметим, что народный язык сближает царство растительное с царством животных еще уподоблением веток и листьев хвосту. В «Сборнике Румянцевского музея» 1754 года между приметами упоминается: «У яблони *хвостики* колотят, да яблока будут велики»¹. То же представление находим в народной пословице: «Дерево без листа что тело без хвоста». В санскрите лист сближается с крылом: от корня *ч'ад* (покрывать, защищать) происходит *ч'ада* – и лист, и крыло, как у нас от глагола *крыть* – *крыло*, по-сербски имеет значение недра, пазухи.

Особенную, чарующую силу получила рука, отделенная от туловища, рука мертвая. Доселе сохранилось выражение: «Как мертвою рукою обвести» в значении приворожить, околдовать². Чтoб понять эту поговорку, надобно припомнить, что в сказках разбойники часто обводят мертвою рукою спящих, которые оттого спят непробудным сном. Это предание находим и на Западе. В любопытной книге «*Secret du petit Albert*» (Lyon,

¹ Описан. Восток, стр. 155.

² Снегирева «Русск. в своих пословиц.», II, 35.

1751 года) предлагается даже рецепт для приготовления этого ужасного талисмана: отрезать, все равно, левую или правую руку у повешенного на виселице при большой дороге, обвязать полотном и, посыпав солью и другими снадобьями, держать недели две в горшке; потом выставить ее на полуденное солнце во время собачьих жаров до тех пор, пока она совсем высохнет. В эту руку вставляли свечу из воску, смешанного с жиром повешенного. Такая свеча, будучи затеплена, освещает путь только разбойникам, а спящих погружает в непробудный сон. Из пальцев на руке особенно важную роль играет *безымянный* (четвертый от большого) – название, распространившееся и по другим языкам индоевропейским и ведущее свое начало из глубокой древности, так что встречаем его еще в санскрите: *anāman* (слово в слово *безымянный*, от *nāman* имя, латинское *poten*, и отрицательной частицы *a*). Вообще *безымянный* палец соединил с названием и чарующую силу. Еще древние думали, что на этом пальце носят кольцо, потому что есть внутренняя связь между сердцем и безымянным пальцем, происходящая будто бы оттого, что из сердца к нему идет и им заключается какая-то жила¹. По немецким преданиям, этот палец служит верным указателем нравственной чистоты человека²: в одном древненемецком произведении повествуется о некотором колодезе, в который опускали руки люди, заподозренные в невинности: «У иного вся рука становилась черною, у иного только безымянный палец» (*etlîchem swarz diu hant, etlîchem der vinger ungenant*, Apollon. Heinrichs von Neustadt). Видно, что этот палец не может выносить и малейшей нечистоты сердца. Кроме безымянного, *ungenant*, называется он по-древненемецки *lâhhî*, то есть лекарь или чародей, согласно с плиниевым *digitus medicus*. У нас на Руси знахари видят в этом пальце немалую чародейскую и лекарственную силу. Так, сибирскую язву лечат они наговорами, очеркивая притом безымянным пальцем больное опухшее место: палец может быть заменен не менее

¹ Macrob. Saturnal. 7, 13.

² Статья В. Гримма «Exhortatio ad plebem christianam» в «Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissensch. zu Berlin», 1848.

страшным талисманом, именно *мертвым мылом*, то есть тем, которым обмывали умершего человека¹.

Ноги, предназначенные для ходьбы, не могли получить в преданиях такого чарующего значения, как руки – орган, по преимуществу действующий, почему в санскрите *кара* рука и происходит от *кри* делать. Ногами человек прикасается к земле, а, по представлению в санскрите, даже исходит из нее, как растение корнем и стволom; потому по-санскритски *pāda* (латин. *pes, pedis*, литов. *pàdas*, готск. *fōtus*) значит не только нога, но и корень дерева. Быстрота – лучшее достоинство ног, выражаемое и постоянным эпитетом: *резвые ноги*. Чем тяжелее ступает человек, чем глубже оставляет по себе следы, тем для него хуже, опаснее. По следу найдет на него и лютый зверь, и недруг, и лихой человек. Чары *на след* ведут свое происхождение из глубокой старины. Знахарь, заметив след человека, на которого думает напустить немочь, отделяет след от песку, травы или грязи так искусно, что он представляет как бы слепок с ступени, и потом приступает к заговорам². Послушаем, как производит чары на след ведьма Марина, желая наслать немочь на Добрыню Никитича³:

И втепоры Марине за беду стало,
брала она следы горячие молодецкие,
набирала Марина беремья дров,
а беремья дров белодубовых,
клала дровца в печку муравленную
со теми следы горячими,
разжигает дрова палящатым огнем,
и сама она дровам приговаривает:
«Сколь жарко дрова разгораются
со теми следы молодецкими,
разгоралось бы сердце молодецкое,
как у молода Добрынюшки Никитьевича».

¹ Гуляева «Этнограф. очерки Южн. Сибири».

² Сахарова «Сказания русск. народа».

³ Древн. рус. стих., 63.

А и Божье крепко, *вражсье-то лепко*,
взяло Добрыню пуще острого ножа,
по его по сердцу богатырскому,
он с вечера, Добрыня, хлеба не ест,
со полуночи Никитичу не уснется.

Хотя грозны были для человека стихии, от них еще можно было укрыться; гораздо сильнее страшился он самого себя, и уже некуда было убежать от того живейшего, ничем не отразимого опасения, которое постоянно питал он к себе самому и всюду приносил в себе самом, куда бы ни шел, что бы ни делал. По сербским повериям, человек, глядясь в воду, мог прочесть на своем лице приближающийся час смертный. Потому в старину вообще боялись увидеть на чем бы то ни было отраженный свой образ. Вероятно, на гадании водою основывается, без сомнения уже позднейшее, гадание зеркалом. Молодые, пришедши от венца, смотрели в зеркало, гадая о своей судьбе. Детей и досель боятся подносить к зеркалу, из опасения, чтоб они не увидали в нем своего изображения. Малейшее сотрясение физической природы человека – трепетание глаза, руки, пальца, колени, и притом слева или справа – все было для него вещей приметою, все имело для него смысл изречения судьбы. В одном рукописном сборнике, принадлежащем князю Оболенскому, с мелочными подробностями объясняются такие приметы. Лист, на котором они записаны, от употребления значительно запачкан сравнительно с прочими: видно, что в старину нужно было часто справляться с предсказаниями, которые человек извлекал из самых тщательных наблюдений над явлениями и изменениями своего тела. В исчислении примет, напечатанном у Калайдовича в «Иоанне, екзархе Болгарском» (стр. 211), находим «ухозвон» и «окомиг». В «Сборнике Румянцевского музея» 1754 года между чарованиями помещены приметы: «На руки смотрит, или жена или девица или отрок дает на руки смотреть волхву»; «Кости болят и подколенки свербят – путь будет, и длани свербят – пенязи имать, очи свер-

бят – плакати будут»¹. Даже успокоительный сон не мог дать отдыха человеку от внутреннего недоверия, возбужденного страхом перед какой-то невидимой силой, которую непрестанно ощущал он в себе самом; и он боялся заснуть, чтоб не привиделся ему *сон страшен*, как он назван у Калайдовича между приметами; тревожно и просыпался, разгадывая вещь сновидения, по чародейскому руководству, известному под названием *Сносудца*. Кроме того, сон мог представляться нашим предкам подобием смерти. Хотя они не оставили нам мифа о родстве сна со смертью, подобно греческому, однако язык русский и доселе свидетельствует, что с понятием о сне соединялось некогда представление о смерти. Это доказывается употреблением в Архангельской губернии слова *жить* и производных от него в значении бодрствовать, не спать; например: «По вечеру, как это приключилось, вся деревня была еще *жива*», «Мы *зажили* утром рано», то есть проснулись². Как сон казался смертью, так голод и жажда – болезнью, что явствует из древнесаксонского выражения *лечить голод и жажду*: «*hungar edo thirst hêlian*», вместо накормить, напоить, в древнесаксонской поэме «*Heliand*».

Если же во всех более или менее важных отправлениях своей духовной и даже физической жизни человек видел таинственное проявление кроющейся в нем какой-то неведомой, сверхъестественной силы, то, конечно, *слово*, как самое высшее, вполне человеческое и по преимуществу разумное явление его природы было для него всего обаятельнее и священнее. Оно не только питало в нем все заветные родственные симпатии к старине и преданию, к роду и племени, но и возбуждало благоговейный ужас и религиозный трепет.

Как *зна-харь* происходит от *зна-ть*, так и *ба-харь*, собственно говорун, а также лекарь (по употреблению в Рязанской губернии) происходит от *ба-ти*, откуда и *ба-лий*, имеющий то же значение, что и *бахарь*. Кроме корня *ба*, у нас есть еще *бас*,

¹ Востоков. Опис. 551.

² Шренка, «Областн. выражения русск. яз. в Арханг. губернии» в «Записк. Географ. общ.», 1850, кн. IV.

откуда весьма употребительные слова в местных наречиях: *басить* – украшать, *баской* – красивый, ясный, светлый, и древнее *баса* в значении удалства, богатства, как читаем в «Древних русских стихотворениях» (256): «*басы* для богатырскія крепости». Чтобы убедиться не только в родстве, но даже в тождестве этих двух корней *ба* и *бас*, из которых один имеет у нас значение говорить, а другой – украшать, надобно обратиться к другим языкам индоевропейским, в которых найдем те же звуки и в тех же значениях. В санскрите так же, как и у нас, две формы: *б'а* и *б'ас*; и та и другая значит: светить, казаться, что совершенно согласно со значением наших *басить*, *баский*. Как «казистый» в значении красивого происходит от *казаться*, так и *баский* будет относиться к санскритскому *б'ас*. Санскритскому придыхательному *б'* соответствуют у нас – тоже *б*, только без придыхания, которого при этом звуке у славян не бывает; в греческом и латинском – *φ*, то есть придыхательный звук от *п*, родственного звуку *б* (сличите санскрит *б'у*, наши *бу-ду*, *бы-ть*, латинск. *fui*, греческ. φύω). Таким образом, санскр. *б'а* светить, казаться – в греч. языке употребляется в значениях: светить, казаться и говорить в словах: φύω φύρος φαίνω φημί; в латинском языке – говорить, *fari*, а у нас – и говорить: *ба-ти*, *баяти*, и казаться, украшать, в корне *бас*; а как со значением слова соединяются понятия о чародействе и лечении, то *баситься*, в провинциальных наречиях, и именно в Рязанской губернии, употребляется в смысле лечиться, а *бахарь* – лекарь. Первоначальное же родство, и по значению, санскритского *б'ас* светить и нашего *бас* – очевидно из употребления слова *баской* в Архангельской губернии в значении светлого; например, «баско время на дворе», то есть ясная погода.

Итак, слово, речь, вещь, с одной стороны, выражали нравственные силы человека, с другой – стояли в тесной связи с поклонением стихиям, а также и с мифическим представлением души в образе стихий. Потому, чтобы понять первобытное значение поэзии, надобно постоянно иметь в виду живую, ничем не разрешимую совокупность всех этих понятий и представлений, соединенных со значением речи.

В отличие от прочих творений, человек назвал себя существом говорящим. Потому у Гомера встречаем постоянный эпитет людей – *говорящие* (например, Одис. VI, 125), вопреки Якову Гримму с которым позволим себе не согласиться, когда он говорит, что народ не мог называть себя по дару слова, качеству врожденному и столь близкому, что от него трудно было отрешиться и представить его себе, как отличительный признак¹. Гомерическому эпитету соответствуют как наше слово *язык* в значении народа, так и готское *thiuda*, откуда *thiudisks* – народный, перешедшее впоследствии в *deutsch*; итальянская форма *tedesco* ближе к готской. Свою национальность народ определил языком. С понятием о слове первоначально соединялось понятие о том, что оно исключительно принадлежит народу, как родной дом, как завет предков и наследие потомкам, и столь резко отделяет его от прочих народов, что эти последние почитались не только врагами, но даже и ненастоящими людьми, потому только, что говорили иначе. Родной язык принимался тогда за отличительный признак человеческого достоинства.

II. Происхождение поэзии. — Миф. — Сказание

Народ не помнит начала своим песням и сказкам. Ведутся они испокон веку и передаются из рода в род, по преданию, как старина. Еще певец Игоря, хотя и знает какого-то Бояна, но древние народные предания называет уж «старыми словесы». В «Древних русских стихотворениях» песнь, или сказание, называется *стариною*: «Тем старина и кончилась», – говорит певец, оканчивая стихотворение под названием «На Бузане-острове» (стр. 112). Иначе песня содержания повествовательного именуется *былиною*, то есть рассказом о том, что *было*. Согласно с этим слово *притча* означает не только повествование о событии, но и самое событие, необыкновенный случай, катастрофу. Потому, оканчивая песню,

¹ Geschichte der deutschen Sprache, 323.

иногда певец прибавляет в заключение следующие слова: «То *старина*, то и *деянье*», выражая этим стихом ту мысль, что его былина не только старина, преданье, но именно преданье о действительно случившемся *деяньи*. Нашей *старине*, в смысле поэтического преданья, соответствует скандинавское слово *Эдда*, означающее *прабабку*, *старуху*. Песня поется не для одной потехи, а также и для того, чтоб ее, как предание, переняли и затвердили люди молодые, поколение новое с тем, чтоб, в свою очередь, передать ее своим потомкам: потому в конце стиха «О Голубиной книге» поется: «Старым людям на послушанье, а *молодым людям для памяти*». Эта же постоянная эпическая припевка, с некоторыми распространениями, заключает стихотворение «Михайло Скопин», очевидно, будучи прибавлением древнейшего мотива к сочинению, составившемуся в известную историческую эпоху¹:

То старина, то и деянье,
Как бы синему морю на утишенье,
а быстрым рекам слава до моря,
как бы добрым людям на послушанье,
молодым молодцам на *перениманье*,
еще нам, веселым молодцам, на потешенье.

Доисторическое, темное происхождение поэзии, теряющееся в древности незапамятной, в понятиях народа соединялось с началом знания, чародейства и заклинания, а также права и языческих обрядов. Древнейший славянский памятник юридических изречений выражен стихами в «Суде Любуши»; потому сказанное в этой поэме о происхождении правды можно отнести и к поэтическому сказанию: «У нас правда по закону свату, юже принесеху отци наши». В другом месте происхождение закона приписывается богам: «По закону векожизных богов». Итак, уже в IX веке (если действительно к этому времени относится «Суд Любуши») славяне твердо верили, что основные национальные предания были откуда-то

¹ Изд. Калайд., стр. 283.

издалека принесены на их родину предками, а когда составились – неизвестно, потому что были даны от богов. В одном стихотворении из «Краледворской рукописи» («Забой, Славой, Людек») собравшиеся воины говорят певцу Забою: «Певца добра милуют боги. Пой, тебе от них дано в сердце...»

Хотя до нас не дошло во всей полноте и целостности славянское сказание о мифическом происхождении поэзии, однако, по некоторым отрывочным преданиям, у нас сохранившимся, можно с некоторой вероятностью думать, что и в нашем народе ходил миф об этом предмете, подобный немецкому и финскому.

Вот как рассказывает Эдда о начале поэзии. Асы и ваны заключили мир и положили ознаменовать его весьма странным обычаем: и те и другие наплевали в одну посудину, в которой и смешались их слюны – точно так, как в отдаленные средние времена смешением крови освящалось примирение. В этом мифе слюны заменяют кровь и даже превращаются в нее, как сейчас увидим. Знамение мира, под видом слюней, должно было сохраняться навсегда: боги сотворили из них разумнейшего из людей по имени Квасир. Квасир много исходил по свету, уча людей мудрости; наконец пришел в жилище двух чародеев-карликов, от которых ему и смерть приключилась; убив Квасира, нацедили они его кровью два сосуда и один котел, потом подмешали в кровь меду, из чего и составился тот драгоценный напиток – *inn dýri miödr*, который сообщал дар поэзии и мудрость всякому, кто попробует его. После того этот вещий мед был предметом многих распрей до тех пор, пока не выпил его весь в три глотка Один и тем спас его из рук врагов. Потом на пользу асам и людям вещим он выплюнул его, так что этот драгоценный напиток опять стал слюнями, чем был с самого начала¹.

Это любопытное сказание не должно быть нам чуждо, во-первых, уже потому, что оно касается напитка, столь общепотребительного у нас в старину и называющегося одним и тем же словом, как и у скандинавов: скандинавское *miödr* есть

¹ Grimm. Deutsche Mythologie, 855.

наш *мед*, слово, идущее от старины незапамятной, так что находим его даже в санскрите под формой *мад'у*. Как отдельный эпический мотив, у нас сохранилось от мифа, записанного в Эдде, предание о *вящей слюне*. Чтоб скрыть побег и замедлить погоню, убегающие от колдуна или Яги-Бабы обыкновенно плюют и оставляют по себе слюну, которая и говорит за них с этими враждебными существами. Для большего сближения этого предания со сказанием Эдды надобно заметить, что точно так же, как и в Эдде, вместо слюны в норвежских сказках¹ убегающий оставляет по себе капли крови, порезав для того палец, и кровь говорит так же, как в наших сказках слюна.

Так как поэзия в древнейшую эпоху пелась и сопровождалась музыкальным инструментом, то изобретение этого инструмента, как и поэзии, приписывалось богам. Финнам пятиструнную арфу (*kantelo*) дал бог Вейнемейнен; он сделал ее из березы, колки – из дубовых ветвей, а струны натянул из конского хвоста. Когда этот бог заиграет на своем инструменте, его слушает вся природа, к нему сбегаются из лесов звери, сплываются рыбы, слетаются птицы, даже оставляя в гнездах своих детенышей. А сам бог, играя на инструменте, от удовольствия плачет; из глаз слезы текут на грудь, с груди на колени, с колен на ноги, смочив пять шуб и восемь кафтанов. Падая в море, слезы превращались в перлы. В одной шведской песне рассказывается, как певец сделал арфу из грудных костей девицы, которая была утоплена, колки из ее пальцев, а струны из золотистой, русой косы ее; звуки этой арфы внезапно убили ту, которая была причиною безвременной смерти утонувшей девицы. В народной немецкой сказке под названием «Поющие кости»² пастух сделал дудку из белой косточки убитого, и, когда стал играть на ней, она в подробности пропела все, как и за что произошло убийство: «Ах, любезный пастушок, дудишь ты на моей косточке. Родной брат убил меня, под мостиком зарывал, а все за дикого кабана, чтоб добыть себе царевну». Так и в одной русской сказке охотник нашел в лесу ребрышки, сделал

¹ Norweg. Volksmährch. gesammelt von Asbjörnsen und Jörger Moe, 1847, II, 149.

² № 28, по изданию братьев Гримм.

из одного дудку, стал играть, и она запела: «Ты играй, играй, молодец, ты играй, играй полегохоньку, ты играй, играй потихохоньку! Мои костки больнѣхоньки, мои жилки тонѣхоньки, погубили меня две сестры, погубили две родимые за мою за игрушечку, за мою погремушечку» (иначе: «за два золотых яблочка и за третье серебряное блюдечко»). Как финская бере-за, из которой Вейнемейнен сделал арфу, плачет и рассказывает свое горе, так и у нас изобретение дудки соединяется с преданием о переселении душ. В одной русской сказке рассказывается, как три сестры пошли в лес по ягоды; одна из них набрала ягод больше, и две другие из зависти ее убили, под кустиком положили, елочкой накрыли. На елочке вырос цветок. Проезжий хотел его сорвать: цветок сначала не давался, а потом вытянулся и запел. Он сделал из цветка дудку, которая всем поведала о злодеянии. Так она пела отцу несчастной: «Потихоньку, батюшка! полегоньку, родимый! Меня родные сестрицы загубили, задушили, за красные ягодки, под кустиком положили, елочкой накрыли». Известна на Руси вариация этого предания. На могиле убитого вырастал тростник: пастух срезал тростинку, делал дудку, и дудка запела и рассказала преступление.

По мере того как народ становился внимательнее к историческим судьбам своим, он чувствовал потребность замечать в памяти важнейшие события, оставившие следы в его жизни. Тогда к чистому мифу присовокупляются сказания о делах людей; но так как в поэтических рассказах действующими лицами установились уже боги, то всего легче было для язычников приписать богам дела людей, а судьбы народа выразить в похождениях богов. Так непоместный, далеко бывалый норманн представил своего бога Одина странником. По мере вторжения исторических материалов в мифическую основу становилось необходимее ввести в сказание действующим лицом и человека. Память о героях-прародителях сохранилась в названии народов, образовавшемся от собственного имени с отческим окончанием *ичь, ичи*. Так, Нестор повествует: «**Бясто бо два брата въ лясѣхъ, Радимъ, а другій, Вятко; и пришедъша сѣдоста, Радимъ на Съжю, прозвашася Радимичи, а Вятко**

сѣде съ родом своимъ по Оцѣ, отъ него же прозвашася **Вятичи**». Нет сомнения, что такие предания могли не только подерживаться формами языка, но даже и образоваться из них; так при названии города *Киев* сохранилось предание о герое Кие, память о котором даже во времена Нестора до того была темна, что одни считали его перевозчиком, а другие князем.

Отношение мужчин и женщин к богам было весьма различно по той причине, что знаменитый, от героев идущий род держится мужем и вымирает в женской линии¹. Сказка воспеваает по преимуществу богатырей, героев и витязей; царевна же, в ней обыкновенно являющаяся, весьма часто не называется и по имени и, вышедши замуж за богатыря или витязя, сходит со сцены действия. Но, уступая мужчинам в богатырстве и в славе, снисканной воинскими подвигами, женщина в эпоху язычества, как у славян, так и у немцев, являлась одаренною разными преимуществами, особенно же даром чародейства: была полубогинею, колдуньею, валькириею, вилою, русалкою. Не распространяясь о более известных немецких вещих девах, столь знаменитых в древности, обращаю внимание на славянских. У чешского героя Крока были три дочери: Каша, Тетка и Любуша. Старшая из них, Каша, славилась гаданием и чародейством, знала силу всем зельям, умела исцелять все недуги и знала все, о чем бы ее ни спросили; если кто что потерял или у кого что украли, шел к ней, и она тотчас сказывала, где найти утраченное или похищенное. Вторая Кроковна была жрицею и будто бы научила чехов поклоняться богам лесным, водным и горным, приносить жертвы и совершать языческие обряды. Предания о третьей, младшей дочери Крока, о Любуше, спускаются уже к эпохе исторической: Любуша уже не жрица, не чародейка и лекарка, а княжна, управляющая своим народом. О ней-то было сложено древнечешское произведение, известное под именем «Суда Любуши». В этой поэме, подобно немецким, выступают две судные девы, выученные *вещбам*: одна изрекает правду, а другая карает кривду. Замечательно, что девственность, по языческим преданиям, дает особен-

¹ Grimm. Deutsche Mythologie, 368.

ное, сверхъестественное могущество: выходя замуж, вещая дева становится обыкновенною женою. Это поверие определенно высказывается в скандинавском мифе о валькирии Брунгильде. Потому самое слово *жена*, санскритское *джана*, собственно значит рожающая, от глагола *джан* рождать. Что же касается до слова *дѣва*, то ему, вероятно, соответствует являющееся в сербской песне мифическое существо *див*¹, и сербская *дивская планина* – возвышенность, где живут дивы со своим *дивским старейшиной*, может быть, имеет некоторую связь с чешским урочищем *Девин*, несмотря на то что народная фантазия соединила это название со сказкой о войне дев. Если формы *дѣва* и *дивь* родственны, то они, без сомнения, идут от корня *div*, что по-санскритски значит сиять, блистать, играть. Замечу мимоходом: так как постоянный эпитет обыкновенно восстанавливает в названии, к которому прибавляется, первоначальное впечатление, впоследствии утраченное, то эпитет *красный*, прибавляемый и к солнцу (*красное солнышко*), и к девице (*красная девушка*), может свидетельствовать в пользу этого производства. Замечательно, что жена, баба, молодка не называются уже красными. На понятии о вещи дева, о ведьме основывается в сказках одно весьма обыкновенное явление, именно переход слова от значения женщины к значению чародейки. Так, санскритское *вад'у* или *бад'у* (жена) употребляется в кельтском *badhbh* (*bh* на конце слов произносятся как *у*; следовательно, *бад'у*) в смысле ведьмы. Не распространяясь о вилах и русалках, обратим внимание на то, как выказалась вещая сила женщины в «Древних русских стихотворениях». Марина, превратившая Добрыню в гнедого тура-золотые рога, говорит о своем чародействе (стр. 68):

Гой еси вы, княгини, боярыни!
 Во стольном во городе во Киеве,
 а и нет меня хитрее, мудрее,
 а и я-де обернула девять молодцев,
 сильных могучих богатырей, гнедыми турами.

¹ Изд. Вука Стеф., II, № 8.

Изводить зельем, привораживать и отвораживать – тоже дела женские (стр. 303):

И по тем по хорошиим зеленым лугам
тут ходила-гуляла душа красная девица;
а копала она коренья, зелье лютное.
Она мыла те кореньица в синем море,
а сушила кореньица в муравленой печи,
растирала те коренья во серебряном кубце,
разводила те кореньица меды сладкими,
рассыпала коренья белым сахаром
и хотела извести своего недруга.

Весьма естественно могла народная сказка к душевной силе женщины придать и физическую. Так, Ставрова молодая жена, нарядившись послон, победила борцов Владимировых (стр. 129):

Первому борцу из плеча руку выдернет,
а другому борцу ногу выломит,
она третьего хватала поперек хребта,
ушибла его среди двора.

Она сильнее не только обыкновенного человека, но даже и могучего богатыря; по случаю опыта в стрельбе, на стр. 130, так описываются величина ее лука и колчана:

Втапоры кинулися ея удалы добры молодцы –
под первой рог несут пять человек,
под другой несут столько же,
колчан тащат каленых стрел тридцать человек.

Точно такие же резкие черты в характере средневековой женщины находим и на Западе и, может быть, в самых изящных произведениях отдаленных средних веков, именно в Эдде и Нибелунгах. Скандинавская Брунгильда была знаменита

столько же своею красотою, сколько и силою. Любимою ее забавою были богатырские подвиги и война. Никто искуснее и легче ее не лукал копьем, не бросал огромного камня. Она положила зарок не выходить замуж ни за кого, разве только кто победит ее: тогда она потеряет уже и свою сверхъестественную силу, вышедши замуж. Только Зигурд (или Зигфрид) мог одолеть ее и в знак победы взял у нее пояс и кольцо. Вместе с поясом Брунгильда потеряла свою силу. То же предание о поясе было и у нас: Самуил Коллинс рассказывает о наших предках, что они подпоясывались ниже пупка, потому что пояс, по их мнению, придает силу. Такой же зарок, как Брунгильда, положила себе и у нас девица, побежденная Дунаем и потом ставшая его женой. На стр. 95 говорит она:

Я у батюшки, сударя, отпрошала,
кто меня побьет во чистом поле,
за того мне, девице, замуж идти.

Когда она и вышла замуж, была в Киеве первым стрелком, подобно скандинавской валькирии. Но так как она стала замужней, то рано или поздно должна была утратить прежнюю девичью силу. В русской песне пьяный Дунай убивает свою жену за спором.

Герои и богатыри, составляя переход от богов к человекам, хотя не одарены силою и властью первых, однако от последних отличаются многими преимуществами, сообщенными им силою сверхъестественною. Самое рождение богатыря ознаменовывается необычайными явлениями. Песня древней Эдды говорит, что пели орлы, когда родился герой Гельги (Первая песня о Гельги). Подобное явление описывает и русское стихотворение о Волхе Всеславьевиче (стр. 45):

А и на небе просвета светел месяц,
а в Киеве родился могуч богатырь,
как бы молодой Волх Всеславьевич:
подрожала сыра земля,

сотряслося славно царство Индейское,
а и синее море сколебалося
для ради рожденья богатырского
молода Волха Всеславьевича:
рыба пошла в морскую глубину,
птица полетела высоко в небеса,
туры да олени за горы пошли,
зайцы, лисицы по чащицам,
а волки, медведи по ельникам,
соболи, куницы по островам.

Волх был оборотнем и относится к древнейшим богатырям, ближайшим по рождению к богам и существам мифическим. Иные богатыри, возрастая не по дням, а по часам, с ранних лет детства начинают оказывать свою нечеловеческую силу; иные же, подобно столетним дубам, растут туго, но прочно. Наш Илья Муромец сидел сиднем ровно тридцать лет: в таком же бездействии оставался долгое время и скандинавский герой Гельги. К тому ж, кстати, он был и нем, а вместе с тем и без имени до тех пор, пока не развязала ему язык валькирия (Песнь древней Эдды о Гельги и Сваве). Непобедимую силу богатырь получает извне от существ мифических, чем и отличается от богов. Один датский герой, испив из рога, данного ему эльфами, получает силу двенадцати человек¹. В одной норвежской сказке рассказывается следующая сцена между Троллем, существом мифическим, и одним королевичем: «Попробуй, – сказал первый, – подымешь ли ты этот меч?» Королевич ухватился было за меч, покрытый ржавчиной и висевший на стене, но не мог его даже сдвинуть с места ни на волос. «Ну так глотни же разок из этой бутылки», – сказал чародей. «Только что глотнул королевич один раз, силы в нем прибавило на столько, что он мог снять меч со стены; глотнул вдругорядь – и поднял его; глотнул в третий раз – и замахал мечом, будто своим собственным, обыкновенным»². Как скандинавский Гельги не

¹ Grimm. Deutsch. Myth., 345.

² Asbjörnsen, № 3.

владел языком, так Илья Муромец тридцать лет не владел ни руками, ни ногами¹. Приходят к нему калики перехожие и просят у него напиться. Илья в первый раз в жизни встает и приносит им по великой братине пива и вина крепкого. «Выпей-ка сам», – говорили калики перехожие.

Когда Илья выпил, они спрашивали его: «Слышишь ли, Илья, силу свою?» – «Слышу». – «Как велика твоя сила?» – «Кабы был столп от земли до неба, и я перевернул бы всю землю». – «Много дано силы Илье: земля не снесет. Поубавим силы». – Опять послали его за пивом и еще дали ему выпить, и силы в нем поубавилось, кабы на сему часть. – «Будет с него!» – сказали калики.

Предания о древнейших столкновениях народов расширили и видоизменили сказание. Чужеземные враги от эпохи доисторической оставили по себе в памяти народа смутный и мрачный образ и перешли в поэзию как великаны. Самые названия вражеских народов остались в языке в значении великана: так, Щуд (Чудь), Обр, Сполиин или Исполин, Волот или Велет – первоначально названия народов, потом получили общее значение великана. Так как великаны были существа нечеловеческие, то сказание весьма естественно могло их представлять и в образе животных. Отсюда произошло поверие, без сомнения, основанное на представлении об оборотнях и записанное уже в старинных рукописях, о некоторой таинственной связи между народами и различными животными. Так, в одной рукописи XIV века фряг называется львом, аламанин – орлом, турчин – змиею, русин – выдрю, литвин – туром, болгарин – быком, серб – волком и проч.² Еще Геродот рассказывает, что невры были вытеснены из своих старинных жилищ змеями, частью пришедшими к ним из северных стран, а частью и расплодившимися в их крае, и искали приюта у родственных соседей своих, будинов, на реке Буг. Но и сами невры были чародеями: каждый из них раз в год обращался на несколько

¹ Шевырева «Истор. русск. слов.», выпуск 1, 193.

² Шафарика «Слав. древн.», 1, 3, 2.

дней в волка, а потом снова принимал свой прежний вид. Это древнейшее предание об упирях или волкодлаках, то есть оборотнях в волков, записано и у нас в одном старинном сборнике Кирилловского монастыря¹: «Начаша требы класти, роду і рожаницамъ, прежде Перуна бога ихъ, *а переже того клали требу упирем і берегинямъ*». В согласии со сказкою о неврах-оборотнях находим названия народа *волки* или *лютичи*, под которыми были известны велеты, со временем превратившиеся в фантазии народа в великанов. Как волк называется у нас *лютым зверем*, так волки или волчки, по эпитету, могли именоваться лютичами, то есть происшедшими от Люта; окончание *-ичи* означает происхождение. В «Древних русских стихотворениях» Волх остается представителем таких сказочных оборотней (стр. 47):

Втапоры и учился Волх ко премудростям:
а и первой мудрости учился
обертываться ясным соколом;
ко другой-то мудрости учился он, Волх,
обертываться серым волком;
ко третьей-то мудрости учился Волх,
обертываться гнедым туром-золотые рога.

Как волки, так и змеи, по народным сказаниям, были некогда насельниками земли Русской. Егорий Храбрый, пробираясь по дремучим лесам и толкучим горам, наезжал на стада звериные и змеиные, на серых волков на рысучих и на змей огненных. И в эпоху позднейшую в образе змея представляли врага, и именно татарина. Так, в одной русской сказке под названием «Акундин»² описывается сражение русских с татарами, представленными в виде Змея Тугарина: «Как почувял Змей Тугарин рать немирную и начал мутить Оку реку широким хвостом. Широка Ока-река возмутилася, круты берега рассыпалися, мутна вода разливалася. Нельзя к *Змею*

¹ Шевырева «Поездк. в Кир.-Бел. монастырь», 2, 33.

² Изд. Сахарова, стр. 121–122.

подойти; нельзя Змея войной воевать». В «Древних русских стихотворениях» змей является обычным врагом богатырям и другом ведьмам.

Известие об обрах (откуда чешск. *obr*, словак. *obor*, древнепольск. *obrym*, польск. *olbrzym* – значит великан) Нестор заимствовал из народных сказаний, приукрашенных вымыслом и связанных с пословицей, или притчей: «**Си же обръ воеваху на словѣнѣ и примучиша дулѣбы, сущая словѣны, и насилье творяху женамъ дулѣбскимъ: аще поѣхати будяше обрину, не дадяше въпрячи коня, ни вола, но веляше въпрячи 3 ли, 4 ли, 5 ли женъ въ телегу и повезти обръѣна: тако мучаху дулебы. Быша же обръѣ тѣлом велици и умомъ горди, и Бог потреби я, помроша вси, и не остася ни единъ обръѣнъ: есть притѣча въ Руси и до сего дне: погибоша аки обръѣ, ихъ же нѣсть племени, ни наслѣдка**».

Другой враждебный народ, заселявший некогда обширное пространство Северо-Восточной Европы и впоследствии отодвинутый и стесненный русскими славянами, именно чудь, в языке оставил по себе воспоминание в слове *чуд* в значении великана. В одном древнем русском стихотворении (стр. 376–380) чудь называется не только поганою, но даже *идолами* и *идолицами* погаными: с русским витязем выходит из неверных чудских полков драться «чудо поганое о трех руках» и со многими головами – очевидно, чудовищный великан.

Как великаны, так и богатыри превратились впоследствии в камни и скалы. По немецким сказкам, великаны не только живут в горах и дерутся камнем, но и превращаются в скалы¹. И у славян лютые мифические змеи живут в горах: как чешский богатырь Трут в «Суде Любуши» погубил Лютого Змея в горах Кръконоши, так и Добрыня Никитич убил Змея *Горынчища*. В одной прекрасной русской сказке² богатыри, будучи побеждены волшебною силою, в испуге побежали в каменные горы, в темные пещеры и все вдруг окаменели. Как горы и скалы – остатки первобытных народов и

¹ Grimm. Deutsch. Myth., 499.

² Шевырева «История русской словесности», т. I, стр. 203.

существ сверхъестественных, так и многие озера образовались в старину, будто бы скрыв в себе следы чародейства и бесчеловечия. Самое название реки Дуная, по сказкам, будто бы стало оттого, что богатырь, именем Дунай, нечаянно убив свою жену, в утробе которой уже возрастал богатырь, еще могучее его, с отчаяния утопился в этой реке. Есть сербская песня¹, в которой рассказывается, как злая женщина, именем Павловица, из зависти оклеветала золовку перед своим мужем, а ее братом, сама убила свое дитя ножом золовки и взвалила убийство на нее, не удовольствовавшись тем, что еще прежде оклеветала ее в убийстве сокола и коня. Брат привязал свою сестру к конским хвостам, и кони ее размыкали по чисту полю: где от нее пала капля крови, там выросли цветы «смилье и босилье». Мало время позамешкавши, разболелась младая Павловица, сквозь кости ей трава прорастала, а в траве лютые змеи лежат, очи пьют, в траву кроются. Тогда, по мольбе несчастной, муж привязал ее также к конским хвостам, и кони размыкали ее по чисту полю; где от нее капля крови пала, там растут терновник и крапива; где она сама пала, там озеро провалилось: по озеру вороной конь плывет, а за ним сокол-птица сива с младенцем, у которого под горлом материна рука, а в руке теткин нож. Так ясная и спокойная природа в эпическом сказании иногда представляется неизменным свидетелем давно совершившегося злодеяния. Чтob вполне оценить эту прекрасную сербскую песню, надобно упомянуть, что *размыкать*, и именно *женщину, по полю, привязав к конскому хвосту*, – мотив эпической поэзии самый старинный. Не мудрено, что находим его и в русских сказках; но замечательно, что уже в VI веке по Р. Х. Иорнанд записал его в своем сочинении «*De rebus geticis*». Говоря об Ерманарике, Иорнанд присовокупляет: «*Dum enim quandam mulierem Sanielh (Sonilda, Suanibildam, Sunihil) nomine, ex gente memorata, pro mariti fraudulento discessu, rex furore commotus, equis ferocibus illigatam, incitatisque cursibus, per diversa divelli praecepisset*»*. Эта несчастная впоследствии известна в скан-

¹ У Вука, II, № 5.

динавских и немецких сказках под именем Свангильды (Schwan – лебедь); когда ее размыкали кони по чисту полю, даже самые животные тронулись ее погибшей красотой: собака плакала, а ястреб выщипал себе перья.

Народы индоевропейские, родственные по языкам, родственны и по сказочным преданиям. Предоставляя читателю самому судить, в котором народе художественнее выразилось сказание, укажу на некоторые довольно резкие черты эпической поэзии в наших сказках, сближающие нашу народную поэзию с преданиями других индоевропейских народов. Чтобы не растеряться на таком обширном поприще, ограничусь теми баснословными преданиями, которые напомнил русской публике Жуковский в своей сказке «О Иване Царевиче и Сером Волке». Предполагая эту сказку всем известной, для краткости буду только ссылаться на страницы.

1) *Чародейское усыпление на многие лета*. На стр. 260 встречаем описание сонного царства. По народным сказаниям известно, что этот сон произошел оттого, что царевна наколола руку веретеном, которое подала ей пряха-ведьма. У немцев чародейскими пряхами были валькирии и норны, у славян полудницы, которые любят расспрашивать работающих в полдень о том, как обрабатывать и прясть лен. В Сибири полудницей называется старая ведьма в лохмотьях, с волосами включенными и покрытая отрепьем. Вообще на Руси вещая пряха известна под именем кикиморы, о которой старинная пословица, взятая мною из одной рукописи прошлого столетия, говорит: «От кикиморы рубашки не дожидаться». Подобная нашим полудницам и кикиморам, скандинавская Брунгильда называется hörgefn, то есть lini datrix. Предание об уколовшейся и заснувшей царевне, по историческим следам, восходит до песен Древней Эдды. В песне «Sigurdifu mal» повествуется, как однажды Брунгильда против воли Одина помогла в сражении одному военачальнику, за что Один уколол ее сонным тернием (Svefnthom), дав ей заклятие, что впредь она уж не будет вступаться в битвы и выйдет замуж. Впрочем, Брунгильда успела осла-

бить заклятие, сказав, что она не выйдет замуж ни за одного человека, который чего-нибудь устрашится. Тут она и заснула на горе. Мимо этой горы ехал однажды Зигурд и увидел на ней огромный свет, точно огонь горел и светил до небес. Но, взъехав туда, он увидел заборало из щитов (*scialdborg*), а над ним знамя. Входит внутрь и видит – кто-то лежит и спит в полном вооружении. Сначала снял он с головы спящего шлем и увидел, что это женщина. Но броня была так тверда, будто приросла к телу. Однако он расколол и снял с нее броню. Она проснулась, села, взглянула на Зигурда и стала говорить. Таким образом, вместе с разрешением оков выпало из нее сонное терние. Заметим мимоходом, что этому тернию соответствуют в наших сказках *сон-трава* и в старину *лепок*, который, будучи на кого-нибудь брошен нечистой силой, наводил сон. В одной немецкой сказке¹ Брунгильду заменяет царевна. Когда родилась она, царь позвал на пир несколько ведьм; для каждой было поставлено по золотому блюдечку. Только что надарили новорожденную всякими добрыми желаниями эти ведьмы, как является еще одна, которой не пригласили затем, что не было лишнего золотого блюдечка, и дает новорожденной такое заклятие, что она уколется веретеном и умрет. Но ведьма, которая еще не говорила своего желания, поубавила это жестокое проклятие тем, что царевна не умрет, а будет спать ровно сто лет. Хотя царь и запретил употреблять веретена в целом царстве, однако, когда царевне минуло пятнадцать лет, в старинном тереме увидела она прявшую старуху, попросила у нее веретена посмотреть, накололась и, как мертвая, упала, погрузившись в непробудный сон. Ее сон распространился по всему царскому дворцу «И кони спят в стойлах, собаки на дворе, голуби на крыше, мухи на стенах; огонь только что клочкотал на очаге, притих – тоже спит, и жаркое перестало шипеть на огне; повар вцепился было в волоса поваренку (видно, набедил что), выпустил его и тоже спит. И ветер прилег, и деревья кругом дворца не шелохнутся ни листочком. Только тернов-

¹ «Dornröschen», № 50, по изданию Гриммов.

ник растет кругом дворца, разрастается, что ни год, то гуще, такой частый и высокий, что из-за него не видать ни дворца, ни даже крыш и труб его. И пошел по земле слух, что лежит во дворце прекрасная спящая царевна: и многие царевичи и королевичи думали пробраться туда через терновую заставу. Но не тут-то было: сучья сцеплялись друг с другом, будто человечесьи руки, и всяк, кто ни пытался, вис на терновом суку и умирал горькою смертью. Когда минуло царевнину сну ровно сто лет, некоторый царевич задумал пробраться в недоступный дворец. Подходит к терновой заставе – а вместо терна цветут высокие прекрасные цветы, сами собой расступаются, дорогу ему дают, а за ним опять сплетаются. Вошедши во дворец, все и всех находит он спящими; идет в терем, видит прекрасную спящую царевну, и только что поцеловал ее, она пробуждается, а вместе с ней и все во дворце и около него. На дворе кони стали на ноги и заржали; запрыгали и подняли лай борзые собаки; голуби на крыше повыправили головки из-под крылышек, осмотрелись и полетели в поле; залетали мухи по стенам; в кухне огонь поднялся, затрещал и стал варить разные яства; жаркое зашипело опять, а повар дал поваренку такую затрещину, что он завизжал; повариха проворно щипала петуха...»

Эти подробности перевожу слово в слово для того, чтоб читатель мог сличить с ними прекрасное описание Жуковского. Не только у славян и немцев, даже у романских народов находим этот рассказ. Французская сказка «*La belle au bois dormant*» весьма немногим отличается от немецкой, за исключением того, что царевна, проснувшись от долгого сна, рождает царевичу дочь и сына. Замечательнейшие отклонения предлагает народная неаполитанская сказка, записанная в «Пентамероне» Джамбаттисты Базиле и известная под именем «*Talia*». При рождении неаполитанской Талии от колдунов было предсказано, что она уколется до смерти остьёю изольна (*aresta di lino*), что и случилось, когда подросла. Виновицей была тоже старая пряха. Спящая царевна оставлена была во дворце одна. Через некоторое время около этого двор-

ца охотился один царь, его сокол сел на окно дворца и не возвращался к своему хозяину, сколько ни звал он его; потому царь сам пошел во дворец и нашел там прекрасную царевну, которая родила, все еще спящая, двоих детей – мальчика и девочку. Явились две феи и положили младенцев к грудям матери; но один из них, ища груди, напал на уколотый палец матери и высосал из него занозу; Талия тотчас же проснулась. Царь, тогда же, после первого свидания ее оставивший, теперь вспомнил о ней, воротился во дворец и нашел жену с детьми, которых звали **Luna и Sole – имена, имеющие отношение к языческому поклонению светилам.** Что ж касается до Талии, то это не иное что, как Италия. В неаполитанской сказке замечательна история с соколом; в скандинавской «Völsungasage» (глава 24) тоже садится на окно башни, где была спящая Брунгильда, Зигурдов ястреб; Зигурд идет за ним и находит очарованную валькирию¹.

2) *Золотые яблоки и Жар-птица* (Жуковский, 225). Сказка о Жар-птице известна между народом в Германии столько же, сколько и у нас. Для сличения вот несколько мотивов из немецкой сказки «Der goldene Vogel»². У некоторого царя была в саду яблоня с золотыми яблочками. Ежедневно их считали и все одного недосчитывались. Каждую ночь воровала по одному Жар-птица. Двое старших сыновей стерегли ее, но не подстерегли. Пришла очередь до меньшего. «Ударило полночь, зашумело по небу, а ночь была месячная; и видит он: летит птица, а золотые перья на ней как жар горят. Опустилась птица на дерево, и только бы клюнуть яблочко – как пустит по ней царевич калену стрелу. Птица вспорхнула; но стрелка угодила в крыло и вышибла золотое перышко. Царевич поднял перо, а наутро пошел к царю доложить всю правду-истину. Царь созвал старых старцев на совет, и они говорили, что-де единому таковому перышку цена лежит немного-немало побольше всего царства». – «Коли одному перышку такая цена, – возговорил царь, – так не надо мне пе-

¹ См. предисловие Я. Гримма к немецкому переводу Пентамерона, 1848 г.

² № 57, по изданию Гримма.

рышко, хочу добыть самую птицу». В похождениях, таких же как и в русской сказке, помогает младшему царевичу лиса.

3) *Мелкие подробности.* Яга-баба, возвращаясь домой, чувствует присутствие скрывшегося в ее жилище человека и обыкновенно говорит: «Здесь русским духом пахнет!» То же говорят чародеи и великаны и в немецких сказках, только вместо «русским духом» – «человечьим мясом». Особенно отличается первобытной грубостью этот мотив в одной норвежской сказке¹; великан возвращается домой и кричит, обращаясь к пленной царевне: «Здесь пахнет человеческим мясом!» – «Да, – отвечает она, – летела мимо сорока, тащила кость, да уронила в трубу; я-то ее тут же и выбросила, да, знать, осталась еще от нее вонь». Как в русских, так и немецких сказках человек обыкновенно перехитрит или одурачит Ягу-бабу. Известна русская сказка о том, как Яга-баба хотела на лопате посадить в печь мальчика, чтоб зажарить его и съесть: но мальчик притворился, будто не умеет садиться на лопату: Яга-баба принуждена была сама сесть, чтоб показать, как это делается, а обреченный ею на жертву ее же самое и пихнул в печь. В немецкой сказке тот же мотив, только менее затейлив: колдунья учит мальчика, как лезть в печь, а он ее туда и пихнул². Если уж в таких подробностях сходятся наши сказки с чужеземными, то тем менее надобно удивляться, если мы находим одни и те же предания как у нас, так и у других индоевропейских народов, о предметах, составляющих важнейшую принадлежность эпического сказания, каковы: меч-кладенец, шапка-невидимка, драчун-дубинка, скатерть-самобранка, вещий конь и т.д.

Конечно, много способствовало такому согласию сказочных преданий одинаковое развитие младенчеству фантазии языческих народов; однако большее сходство замечаем между сказаниями в родственных языках индоевропейских³.

¹ Asbjörns., II, № 6.

² Издание Гримм., 1, № 15.

³ Потому Жуковский имел право заимствовать некоторые *немецкие* поверия и помещать в своих *русских* сказках.

Даже без объяснения причин сами факты так интересны, что стоит на них обратить внимание.

III. Разрозненные члены эпического предания. Эпические приемы

Не в одних только поэмах и сказках народ сохраняет свои эпические предания, но и в отдельных изречениях, кратких заговорах, пословицах, поговорках, клятвах, загадках, в приметах и вообще в суевериях, хоть и не в мерной речи выражающихся. Все эти разрозненные члены одного общего сказочного предания, взятые в совокупности, составляют то целое, которое хотя и не высказалось во всей полноте и нераздельности ни в одной народной поэме, однако всеми чувствовалось и сознавалось как родное достояние предков. Ни один из разрозненных членов баснословного предания не живет в народе отдельно, сам по себе; все они взаимно переходят друг в друга, связываются крепкими узами поверия, сцепляются и перемешиваются, подчиняясь игривой фантазии народа, изобразительной и художественной. Мы увидим, как загадка переходит в целую поэму и поэма сокращается в загадку; пословица рождается из сказания и становится необходимою частью поэмы, хотя и ходит в устах народа отдельно; клятва и заговор, составляя оторванный член предания, развиваются на целое сказание или составляют обычный прием в эпическом рассказе; даже примета, обыкновенно подразумеваемая, а не высказываемая, иногда является обильным источником эпическому вымыслу. Обратимся к подробностям.

1) *Разговор. Загадка.* Один из древнейших приемов эпической поэзии – разговор двух лиц, препирающихся загадками или вопросами о делах темных, неведомых. Эдда предлагает превосходный образец такого разговора в песне о ётуне или великане Вафтруднире, о которой подробно сказано мною в другом месте.

Загадка сохранила в чисто народной поэзии первобытный мифический характер. Загадывает загадки обыкновенно русалка или вила, и не отгадавший их платит за то своею головой. Есть одна старинная свадебная песня, в которой жених предлагает невесте загадки, подобные тем, какие загадывают русалки и вилы: если невеста отгадает, он на ней женится. Эта песня, записанная со слов, поется в Москве:

Красна девица по садику гуляла,
цветы алые девица собирала.
Мимо ехал тут гостиный сын:
– Уж Бог помочь тебе, красная девица,
цветы алые тебе, девица, собирати.
– Благодарствуй, сын гостиный, благодарствуй.
– Загадать ли тебе, красная девица,
шесть мудреных загадок загадать ли?
– Загадай-ка, сын гостиный, загадай-ка.
шесть мудреных загадок загадай-ка.
– Уж как что у нас, девица, выше лесу?
Еще что у нас, девица, краше свету?
Еще что у нас, девица, чаще лесу?
Еще что у нас, девица, без коренья?
Еще что у нас, девица, без умолку?
Еще что у нас, девица, безызвестно?
– Отгадаю, сын гостиный, отгадаю,
шесть мудреных загадок отгадаю.
Выше лесу, сын гостиный, светел месяц;
краше свету, сын гостиный, красно солнце;
чаще лесу, сын гостиный, часты звезды;
без коренья, сын гостиный, белый камень;
без умолку, сын гостиный, сине море;
безызвестна, сын гостиный, Божья воля.
– Отгадала, красная девица, отгадала,
шесть мудреных загадок отгадала.
Уж и знать тебе, девица, быть за мною,
уж знать быть тебе купеческой женою.

Краткие загадки, отдельно ходящие в устах народа, суть остатки древнейшего эпического приема. Многие из них весьма древни и отзываются периодом мифическим. Сюда относятся, во-первых, олицетворения светил: так, о месяце сербская загадка говорит: «Сивко море перескочил, а копыта не мочил». То же представление и в нашей: «Сивый жеребец под ворота глядит», а также и в червоннорусской: «Лесом иде – не тресне, водою иде – не плюсне». В загадке о росе: «Заря-заряница, красная девица, к церкви ходила, ключи обронила, месяц увидел, солнце скрало» – тоже очевидны мифические образы как светил, так и зари, и росы. В сербских загадках огонь представляется в виде змея: «Змея лежит, где змея лежит, там трава не растет». Хотя между загадками, и именно позднейшими, много пошлого, потому что они впоследствии выдумывались простым народом в забаву на праздное время, однако некоторые отличаются глубоким поэтическим чувством, каковы, например, по изданию Сахарова (1 том «Сказаний»), о тени (74), дороге (164), звездах (170), ночи (196) и др.

2) *Клятва, наговор, заклятие*. Как загадка, так и клятва первоначально получила свою силу в период мифический и были одним из существенных приемов эпической поэзии. В другом месте в надлежащей полноте сличены мной позднейшие русские заговоры с двумя немецкими, относящимися к VIII веку и уже записанными в рукописи X века, носящей заглавие «Rabani expositio super missam». Здесь же замечу только, что в русских излагается только заговор, в одном – на ушиб и вывих, в другом – на оружие; в немецких же сила заклятия приписывается мифическим существам, и заговор рассказывается как эпическое событие, в котором принимали участие Водан, Бальдер, Фрея, а также мифические иди-сы, вроде наших вил и русалок. Клятва, по древнему убеждению, могла излечить или наслать болезнь, потому что слово доброе или злое призывает на голову человека благословение и счастье или бедствие; также и юридическая клятва при договорах имеет общий источник с заклятиями, как на людей,

так и на стихии. Эдда исчисляет древнейшие скандинавские клятвы: «Клянись мне всеми клятвами, и палубой корабля (*at scips borthi*), и краем щита, и хребтом коня, и концом копья» («Песня о Волунде»); а вторая песня, о Гельги, предлагает даже самую формулу клятвы: «Не плыви корабль, когда плывет с тобою, хотя бы дул и попутный ветер! Не скочи конь, когда скачет под тобой, хотя бы ты бежал от врагов! Не руби меч, когда обнажишь его, сколько бы ни свистало (собственно: *pelo*, *syngvi*) тебе над головою». Наши предки клялись перед богами тоже оружием: «Завтра призва Игорь слы, и приде на холмъ, гдѣ стояше Перунъ, покладоша оружье свое, и щиты и золото, и ходи Игорь ротѣ и люди его»¹. В другом месте той же летописи² записана самая клятва: «Да имѣемъ клятву отъ бога, в его же вѣруемъ, въ Перуна и въ Волоса скотья бога, и да будемъ золоти яко золото, и своимъ оружьемъ да исѣчени будемъ». Эти клятвы являются такими же отрывками эпического целого, каковы и вышеприведенные скандинавские. Впрочем, наша старина сохранила и целое поэтическое произведение, имеющее содержанием заклание. Я разумею известную песню Ярославны в «Слове о полку Игореве», состоящую из заговоров на оружие, на солнце, ветер и реку. Заклания, будучи передаваемы как великая тайна от одного знахаря к другому, до позднейшего времени сберегли древний колорит более, нежели другие эпические отрывки, легче подвергавшиеся самоуправству толпы. Загадка переходит в шутку, пословица граничит с поговоркой, обычной прикрасой болтливой речи; с заговором и клятвой шутить было опасно, а выдумывать новые — бесполезно. Высоким эпическим складом отличается заговор оборотня, помещенный Сахаровым в 1 томе «Сказаний». Говорит, как видно, сам оборотень — из числа тех упилов и волкодлаков, история которых теряется в глубокой старине: «На море на Окияне, на острове на Буяне, на полой поляне светит месяц на осинои пень, в зелен лес, в

¹ Лавр. сп., 23.

² Стр. 31.

широкий дол. Около пня ходит волк мохнатый, на зубах у него весь скот рогатый; а в лес волк не заходит, а в дол волк не забродит». Далее оборотень просит месяц оказать свое действие, чтоб никто с волка не драл теплой шкуры. В этом заговоре упоминается *осиновый пенъ*, потому что оборотня в могиле им протыкают; выражение «на зубах у волка весь скот рогатый» стоит в связи с пословицей «У волка в зубах, то Егорей дал» (Снегир. 410); наконец, *теплая шкура мохнатого* волка-оборотня согласуется с названием *волкодлак*, от *длака* – мохнатая *шерсть*. В истории наговоров занимает важное место заклятие от лихорадок, особенно потому, что записано было уже в старину в древнерусских, а также и болгарских сочинениях о книгах истинных и ложных. Употребляющееся доселе в Сибири такое заклятие стоит в тесной связи с древними известиями о веровании в лихорадки, что легко может заметить читатель и сам, сличив наговор, приводимый в «Очерках Южной Сибири»¹ с местом из одной старинной рукописи, напечатанным у Калайдовича в «Иоанне, екзархе Болгарском» (стр. 210). Любопытны названия лихорадок в сибирском наговоре: «Из того огненного столпа вышло двенадцать дев простовласых: первая *невая*, вторая синя, третья легкая, четвертая трясуница, пятая желтуница, шестая мученица, седьмая огненная, осьмая аки лед, девятая временна, десятая безыменная, одиннадцатая вешняя, двенадцатая листопадная». В наговоре дважды упоминается *невая*, *на́большая* между лихорадками; слово весьма редкое, однако встречающееся в одной провинциальной пословице, сообщенной мне И. И. Срезневским: «Из *невья* не приходят ниву венить». Так как всякая тяжкая болезнь – родня смерти, то нельзя ли *невая*, *невье*, объяснить нашим древним словом *навій*, *навь*, *навье*, то есть мертвец, смерть, гроб, ад? Что касается до перехода звука *а* в *е*, то его можно объяснить утратой ударения над *а*: почему из *навій* вышло *невая*, вместо *навая*. К этому предмету мы еще воротимся в последнем отделе этой главы.

¹ «Библ. для чтения», 1848 г., август, стр. 52.

Мелкие, отрывочные клятвы, рассеянные по областным наречиям языка русского, ожидают еще собирателя. Из клятв прочих славянских племен всех замечательнее сербские, изданные Вуком Караджичем в числе пословиц¹. Эти краткие изречения относятся к эпическим заклинаниям точно так же, как мелкие загадки – к разговорам и препираниям в мудрости. Иные сербские клятвы отзываются грубостью первобытных времен; например: «чтоб мое тело ворон не клевал; чтоб мое тело морские рыбы не ели; чтоб не вытащили из моей утробы кровавого ножа; чтоб ветер не разнес моего мяса; чтоб печеных не есть мне детей своих». Простота домашнего быта выражается привязанностью к семейному очагу: «чтоб кнес не пал на мое огнище; чтоб мое огнище не погасло от моей крови». Впрочем, девица клянется: «чтоб не плесть мне седой косы на отчем огнище».

3) *Пословица*. Мудрое изречение, искони признанное за правду-истину, из рода в род переходило в форме пословицы. Потому пословицу почитает народ одним из главных орудий предания. Как поэзия идет от богов, так и пословица. Всякое мудрое изречение, а также загадка и заговор называются в Эдде рунами, которые известны во всей полноте только существам высшим. Некоторые из рун могут быть переданы на пользу и людям. Вот пример такой руны, содержащей в себе пословицы: «Утром всяк должен умыться и причесаться, а также и поест: как знать, куда пойдешь к вечеру! Плохо перед судьбой склоняться» (о Гникаре). Любопытно указать на древнейшие пословицы в Эдде, имеющие отношение к блуждающей, страннической жизни норманна: «Прохожему судьба кажет путь». Одно старинное правило предписывает путнику быть осмотрительным в следующих изречениях: «Прежде посмотри во все стороны, а потом уж ступи: как знать, может, враг спрятался за дверью». Сам Один, под видом путника пришедший к великану Вафтрудниру, пословицей выражает свое отношение будто бы бедного пришлеца к богатому и сильному владыке: «Бедняк, приходя к богатому,

¹ «Српске народне пословице», 1849.

говори умно или молчи: болтовня, думаю, в пагубу всякому, кто говорит с человеком грозным».

Поэты и люди вещие были хранителями пословицы, идущей от времен давних, и передавали ее на пользу народу. Сочинитель «Слова о полку Игореве» помнит пословицу поэта Бояна: **«Тому вѣщей Боянъ и правое припѣвку смысленный рече: ни хитру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божіа не минути»**. В XII веке припевка эта была в общем употреблении: ее приводит и Даниил Заточник (по списку проф. Срезневского): **«Повѣдаху ми, яко той ести судъ Божій надъ мною, и суда де Божія ни хитру уму, ни горазну не минути»**.

Как эпическая песня или сказка складывается частью из мифа, частью из сказания, так и в пословице находим, с одной стороны, отрывочные намеки на мифологию, с другой – исторические предания. Память о народе обрах сохранялась между русскими не только в сказании о великанах, но и в самом названии этого народа, получившем нарицательное значение, и в пословице: «Есть притыча в Руси и до сего дне: погибоша аки обре». Так пословица образовалась в народе в связи со сказанием и грамматической формой языка. Что подобные притчи имели в старину высокое значение, видно из внимания, какое обращает на них сам преподобный Нестор.

Некоторые пословицы, особенно у сербов, столь богатых эпической поэзией, ясно указывают на свое эпическое происхождение. Таковы, например, все, в которых упоминаются Косово, Марко Кралевич, Лазарь¹: «Как Лазарь погиб на Косове (109). Когда войну воевать, тогда: где же юнак Кралевич Марко? а как добычу делить, так: откуда ты, незнамой воин? (117). Марково благо за Маркову душу (175). Посчастливилось, как Марку на Косове (232). Тяжко Марку во зле добра ожидаючи (315). Пытали Кралевича Марка» и проч. (248).

Хотя еще со времен Гомера пословицы составляют существенную часть эпического рассказа, однако, может быть, ни одна народная поэзия столь не богата ими, как испанская. Самый размер древнеиспанских романсов тот же, что и посло-

¹ Номерами означены страницы в издании Вука Карадж., 1849.

виц¹. Общая мысль или нравственное изречение в эпическом рассказе испанца обыкновенно принимает форму пословицы. Для примера вот несколько пословиц из романсов о Сиде²: «Где живет любовь, там забыты жалобы и ссоры (9). Честные женщины чем более скрывают свое лицо, тем более открывают свои мысли (13). Благородные жены за стенами живут (15). Совет дорог в беде (18). Добрый вассал должен всем доброму царю: и имуществом, и жизнью, и славой (23). Воин-христианин!

¹ Например:

Callen barbas y hablen cartas,
Bien ama quien nunca olvida.
Mas vale tuerto que ciego.
À pan duro diente agudo.

То есть: Бороды молчат – книги говорят. Тот сильно любит, кто не забывает. Кривой все лучше слепого. На черствый хлеб острый зуб.

² Вот эти пословицы в подлиннике. Номерами означены романсы.

Que donde preside amor
se olvidan quenas y agravios 9.
Porque las dueñas de honor
mientras mas cubren su rostro,
mas descubren su opinion 13.
Porque las nobles mugeres
entre paredes se pasan 15.
Que à hora de la cuita
consejo mejor seria 18.
Que el buen vasallo al buen rey
debe hacienda, vida y fama 23.
Que el caballero Cristiano
con ls armas de la iglesia
debe de gvarnir su pecho
si quiere vencer las guerras 32.
Comemos pan mal ganado 34.
Que a quel que es grande en sus fechos,
Suele ser en todo grande 46.
Aqui se cumplio el proverbio
Entre todos divulgado,
que el que à buen arbol se arrima
de buena sombra es tapado 38.

Замечательно, что все эти пословицы по большей части состоят в двустии, как и наши, и начинаются частицами, означающими причину.

украсть свою грудь оружием церкви, коль хочешь побеждать в битвах (32). Едим хлеб, неправо заработанный (34). Кто велик своими делами, велик и во всем» (46). В романсе иногда указывается даже на происхождение пословицы: «Отсюда пошла пословица, всем известная: кто станет под доброе дерево, найдет хорошую тень» (38). Такая же точно пословица записана между русскими в издании Д. Княжевича: «Выбери хорошее дерево, будешь под тенью сидеть». Еще в начале XVI века испанские писатели уже умели оценить важность пословиц; собрание их издал в 1508 году в Севилье Marques de Santillana. Ни один поэт не дал такого художественного и глубокого значения пословице, как Сервантес в своем знаменитом романе.

Данте, постоянно оживлявший свою отвлеченную поэму народными преданиями, внес в нее и пословицы. Для примера привожу одну из Parad. XVII, 129: «Lascia pur grattar, dov'è la gogna» – пусть чешет, где свербит. Эта пословица до сих пор ходит в устах народа в Сербии: «Свак се чеше де га сврби» (Вук. 279). Пословица, как выражение общего здравого смысла, может повториться одна и та же у многих народов без всякого намеренного заимствования.

Есть одна русская песня, вся сполна составившаяся из поговорок и пословиц: именно в «Древних русских стихотворениях» (стр. 381): «Ох! в горе жить – некручинну быть». Поэт ли заимствовал их из уст народа или же народ извлекал из них песни – невозможно решить, но, во всяком случае, вероятно, пословица напоминала песню. Так неразрывна в жизни народа их крепкая связь, определяемая эпическим характером первобытной народной поэзии!

Как загадка и заговор, кроме эпического значения, имеют в народе более существенный смысл, будучи направлены к практической пользе, так и пословица не только украшение песни и сказки, но и нравственный закон и здравый смысл, выраженные в кратком изречении, которое завещали предки в руководство потомкам. Говорящему уже не нужно было трудиться в приискании приличного выражения для того нравственного закона, который берет он в основание

при решении какого-нибудь частного случая. Стоило только вспомнить пословицу, а она сама, как общая мысль, невольно приходила на ум, вызываемая житейскими делами. Таким образом слагалось само собой правильное умозаключение, как скоро при частном случае или меньшей посылке припоминалась относящаяся к нему пословица, то есть общая мысль или большая посылка. Пример такого силлогизма предлагает следующее место в «Слове о полку Игореве», состоящее в применении пословицы к частному случаю: **«Яжко ти головы, кромѣ плечю; зло ти тѣлу, кромѣ головы: Русской земли безъ Игоря»**. Сам сочинитель «Слова» свидетельствует, что эта пословица Боянова, следовательно шла исстари; здесь же она только приложена к Игорю и земле Русской. Или же пословица употребляется как причина и основание при частном случае, что ясно видим в испанских романах. Таким образом, всякий поверяет и укрепляет свой здравый смысл пословицей, правда которой непогрешительна. «Я думаю, – говорит Сервантесов герой своему верному Санчо, – я думаю, что нет ни одной пословицы, которая была бы ложна, потому что все они не иное что, как мысли, извлеченные из опытности, матери всякому знанию» (I, гл. 21). Даже человек недалекий, от природы обиженный умом, может говорить умную правду, когда говорит пословицами. Особенно в художественной форме выступает обычная правда пословицы, ее независимое от личности происхождение в романе Сервантеса, и особенно в лице Санчо Пансы. Он от природы глуп и склонен более к чувственным побуждениям, но говорит умно и нравственно, потому что говорит так, как говорят все в его деревне, то есть пословицами, и весь комизм его суждений состоит в логическом противоречии между большой посылкой, всегда умной, потому что пословица глупа не бывает, и между тем случаем, который к пословице применяется.

4) *Примета. Сновидение.* Как в жизни, так и в поэзии примета имела вешнее значение. В Эдде приметы отнесены к числу рун. «Слово о полку Игореве» основано на мысли о сбывшемся предсказании, которое Игорь увидел в затмении солн-

ца. Из множества примет обращаю внимание на вещий сон. Для наивной фантазии эпического периода между сновидением, действительностью и вымыслом была тайная связь; в поэзии выразилась она уподоблением. Так, в одной латинской поэме первой половины X века о Вальтере Аквитанском (и об Аттиле), в самом начале Гаген видит во сне, что он и царь вступили в опасный бой с медведем; впоследствии же, когда они наяву дерутся с Вальтером, поэт, как бы в связи с этим сновидением, уподобляет Вальтера нумидийскому медведю, разъяренному собаками¹. Такое соответствие в русской поэзии подкрепляется еще самой внешней формой: как объяснение сна, так и уподобление выражаются отрицательным оборотом. Например:

Тут не черные вороны солетались,
собирались понизовые бурлаки.

Это просто уподобление. А вот объяснение сна Владимира из «Голубиной книги», по списку в рукописи Царского (№ 490), в которой объяснение проще, нежели в издании Киреевского:

Не два зверя съходилися,
не бел заяц и не сер заяц;
съходилася правда с кривдой,
правда кривду переспорила:
кривда осталась на сырой земле,
а правда пошла на небо.

Как видеть во сне сокола значило видеть доброго молодца, так и в поэзии молодец обыкновенно уподобляется соколу. В первой песне Нибелунгов Кримгильда видит сон, который предсказывает судьбу ее и все течение событий, составляющих содержание поэмы. «Снилось Кримгильде (а возрастала она в благонравии), будто несколько дней приучала она дикого сокола, а его и забили два орла, и на ее ж глазах. Во всю

¹ I. Grimm и Schmeller. Lat. Gedd. des X–XI Jahrh.

жизнь не было еще ей так горько!» Сон рассказывала она своей матери Уте; а мать рассудила его как умела: «Сокол, что ты воскормила – это благородный витязь, и, да сохранит его Бог, ты потеряешь его». Точно так и в скандинавской саге *Völsunga* (глав. 33) снится Гудруне, будто она держит на руке ястреба с золотыми перьями; сон означал, что будет ее сватать царевич. Такой же эпический мотив встречаем и в сербской поэзии¹: «Недобрый сон мне приснился (рассказывает одна женщина), будто полетела стая голубей, а перед ними два сокола сивые от нашего двора господского, отлетали на Косово поле и падали на Муратов стан, падали и уж не поднимались; это тебе, братец, знамение – смотри не погибни». Такие сновидения, очевидно, стоят в связи с гаданием по птицам.

Что в немецкой поэме и скандинавской саге составляет отдельную часть эпического вымысла, то распространилось у нас на целую песню, в которой по сновидению предсказывается невесте вся будущая судьба ее. Эта прекрасная свадебная песня записана со слов в Москве:

– Ох ты мать моя, матушка!
 Ох ты мать, государыня!
 Ты взойди, моя матушка,
 ты взойди в мой высок терем,
 и ты сядь под окошечком,
 что севоднешну ноченьку
 нехорош сон мне виделся:
 как у нас на широком дворе,
 что пустая хоромина –
 углы прочь отвалилися,
 по бревну раскатилися;
 на печище котіще лежит,
 по полу́ ходит гу́сыня,
 а по лавочкам голуби,
 по окошечкам ласточки:
 впереди млад ясен сокол.

¹ По изданию песен Вука Карадж., II, № 47.

– Ты дитя ль мое, дитятко!
уж как я тебе сон расскажу
по словам я тебе расскажу:
что пустая хоромина –
чужа дальня сторонушка;
углы прочь отвалилися,
по бревну раскатилися –
род-племя отступилися;
на печище котище лежит –
то лютой свекор-батюшка,
по полу ходит гусыня –
то люта свекровь-матушка;
а а по лавочкам голуби–
деверья ясны соколы,
по окошечкам ласточки –
что золовки-голубушки;
впереди млад ясен сокол –
то (имя жениха).

5) *Неразрывная связь эпических приемов и обоюдный их переход друг в друга.* Вышеисчисленными приемами далеко не исчерпывается богатое содержание эпического предания. Мы рассмотрели только важнейшие, с той целью, чтоб на этот предмет обратить внимание читателя и подвести к общим началам то, что живет в устах народа бессознательно и разрозненно.

При научном разложении эпического целого на составные части постоянно надобно иметь в виду органическую, живую связь их всех между собой. В пример органическому сочетанию эпических приемов в одно целое приведу один любопытнейший эпический рассказ из повествования о Петре и Февронии Муромских. Рассказ этот, подобно древнейшим поэмам, основан на развитии загадки: загадка же, с одной стороны, переходит в пословицу, а с другой – опирается на старинное сказание, о котором память затаилась в слове *navie*, имеющем значение мифическое. Пословица, развитая в

форме загадки в этом эпическом рассказе, записана в одном собрании пословиц в рукописном сборнике Московского архива Министерства иностранных дел, под № 250, XVII столетия. Эта пословица уже своей темнотой указывает на связь с загадкой; а именно: *Не добро дом без ушей, а храм без очей*. Что значит эта пословица, объяснит самый рассказ, который привожу слово в слово:

«Един же от предстоящих ему юноша уклонися в весь нарицаемо Ласково, и прииде к некоему дому вратом, и не виде никого же, и вниде в дом, и не бе кто бы его чюл, и вниде во храмину и зря видение чюдно, седяше бо едина девица ткаше кросна, пред нею же скача заец, и глаголя девица: *“Не лепо есть быти дому без ушию и храму без очию”*. Юноша же той не внят глагол тех во ум, рече: “Где есть человек мужеска полу, иже zde живет?” Она же рече: “Отец и мати моя поидоша взаем плакати; брат же мой пошел чрез ноги *внави зрети*. Юноша же той не разуме глагол ея, дивляшеся зря и слыша вещь подобну чюдеси, и глагола девице: “Внидох к тебе, зря тя делающу и видех заец пред тобой скача, и слышу от устну твоею глаголы странны некаки, и сего не вем, что глаголеши: первое бо рече: *не лепо есть быти дому без ушию и храма без очию*; про отца же твоего и матерь рече, яко идоша взаем плакати; брата же своего глаголя чрез ноги *внави зрети*, и ни единого слова от тебе разумех”. Она же глагола ему: “Сего ли не разумеши? Прииде в дом мой, в храмину мою вниде и виде мя седящу в простоте. *Аще бы был в дому нашем пес, и чюл ты к дому приходяща и лаял бы на тя: се бо есть дому уши. И аще бы было в храмине моей отроча, и видев ты к храмине приходяща, сказал бы ми: се бо ми храму очи*. А еже сказах ти про отца и матерь и про брата, яко отец мой и мати моя идоша взаем плакати: шли бо суть на погребение мертвого и тамо плачут; егда же по них смерть приидет, ино и по них учнут плакати: се есть заимодавный плач. Про брата же ти сказах, яко отец мой и брат древолазцы суть, в лесе бо мед от древне возьмлют. Брат же мой ныне на таково дело иде, и якоже лезти на древо в высоту чрез ноги *внави зрети* к земли, мысля абы с

высоты не урватися: аще ли кто урвется, то и живота гонзнет; сего ради рех, яко иде чрез ноги *внави зрети*»).

Нужно ли упоминать, что в этом замечательном эпизоде народный элемент значительно уже пострадал от грамотно-го изложения, точно так, как потерпел он в «Слове Даниила Заточника» и даже в «Слове о полку Игореве»? Прекрасное место о заимодавном плаче могло образоваться уже под влиянием христианских идей, между тем как выражение «внави зрети» ведет свое начало от времен доисторических. Прозаическое описание промысла древолазцев-бортников, непременно подвергающих свою жизнь опасности, могло тотчас же напоминать читателю прекрасную эпическую пословицу, которую мы нашли в «Рукописном собрании пословиц» Янькова, 1749 года: «*Кто с дерева убился – бортник, кто утонул – рыболов, в поле лежит – служивый человек*».

Что касается до выражения «внави зрети», то замечу, что слово *навы* или *навьи* (от *навь*, *навший* мертвец) в древних рукописях употребляется в смысле ада, а в чешском наречии *нава* – могила. Итак, «внави зрети» значит: смотреть в ад и вообще в ту страну, которая ожидает человека по смерти. Эта поговорка, вероятно, имеет внутреннюю связь со скандинавскими выражениями: *fara til Odinus*, *leita Odin*, *hitta Odin*, *soekja Odin*, и с моравским: *Swatopluka hledati* (то есть искать)¹. Странная девица со скачущим зайцем, загадывающая и разрешающая загадки, напоминает скандинавских валькирий и наших полудниц, вил и русалок.

IV. Эпический период жизни. — Поэт и народ

В старину предание заменяло и школу, и науку. Под его благотворным влиянием протекала вся жизнь человека, от колыбели до могилы. Младенец у груди своей матери уже прислушивался и привыкал к колыбельной песне, которую, в свою очередь, будет он петь и своим детям. Провожая усов-

¹ См. Гримм. Истор. немецк. яз. 187, 768.

шего, сродники оплакивали его в обычных старинных причитаньях и знали наверно, что когда-нибудь и их теми же словами и тем же напевом станут провожать те, которые переживут их. Два крайних возраста человеческой жизни, старость и детство, дружно встречались на сказке: поколение отживающее передавало предание поколению народившемуся. Старый рассказывает сказку и поучает; малый слушает и поучается. Один припоминает в сказке прошедшее, другой гадает о будущем; содержание же самой сказки – подвиги богатырей, битвы и страхи и после всего желанный конец тревогам – женитьба на царевне с целым царством в приданое; идея сказки – та прекрасная середина человеческого века, та бодрая возмужалость, которая для слушающего дитяти еще недоступна, как отдаленное будущее, а для старика-рассказчика – как невозвратное прошедшее, – тот идеал, который во все века уносит человека из действительности к чему-то лучшему и совершеннейшему и который в сказке так наивно сулит несбыточные диковинки.

Как у взрослых свои думы и заботы, так у детей игры и детские песенки, в которых они уж умеют обращаться к светилам небесным и явлениям природы: «Солнышко ведрышко! просвети, прогляни! твои детки плачут!» или: «Дождик, дождик, перестань!» и проч. Вместе с возрастом накапливаются труды и печали; зато и утехи становятся существеннее и дороже. Сама природа призывает, чтоб живущий пользовался жизнью: потому все лучшие, светлые минуты сопровождались игрой, песней и радостями. Замечательно русское выражение *играть песню*, которым ясно высказывается, что поэзия есть игра жизни. Слово же *играть* имеет при себе и значение блеска, света, что видно из эпической формы «солнышко играет» – точно так, как санскритское *div* значит и светить, и играть, откуда *dies*, *dives*, *день*, *див* и проч. Игрой и песней сопровождал человек все важнейшие труды свои: по весне ли, когда выгонял в поле стада и засеивал ниву, по осени ли, когда косил траву и зажинал хлеб. За работой в долгую зимнюю ночь еще чувствительней была потребность песни и сказки на

резвых посиделках. Поэзия служила как утехой в труде, так и забавой праздника; тогда-то особенно разыгрывалась досужая фантазия – и хоровод и песня сопровождали древний обычай, удержавшийся в памяти вместе с преданиями от эпохи незапамятной. Потому, как выражение предания, песня и обряд были не только потехой и забавой, но и делом значительным. Поэзия, которой обыкновенно посвящалось все праздное время, была надежным хранителем чистоты мыслей и чувств, и забавы поколения молодого не казались противной новизной старикам, как это бывает в эпохи, уже утратившие силу эпического предания. Светлыми взорами любовались старики на играющую молодую жизнь и болтливо воспоминали былое время, когда и их забавляли те же самые игры, те же песни. Мало того, люди искусные и знающие из них сами, на старости лет, принимали участие в резвых играх молодежи, между прочим, с тем, чтоб научить ее, как справлять веселый обряд по старине и обычаю. И веселящаяся молодежь, в свою очередь, состарится и будет руководить поколение уже последующее, как играть, петь и наслаждаться жизнью. Самое слово *жизнь* в древнейшую эпоху заключало в себе и понятие о радости, что явствует из старинного прилагательного *нежелательный*, употреблявшегося в значении *неприятного*.

Но как жизнь состоит не из одних мирных трудов да беззаботного досуга, так и самородная поэзия не в одних только песнях, плясках да сказках. Случаются болезни, неудачи, потери, затруднительные обстоятельства. Конечно, в беде помогает и умный совет, который уже сам собой готов на устах в старинной пословице; но и совет иногда бывает вовсе бесполезен; часто оказывалась потребность в деле, в чарующей силе слова, чтоб или снять с сердца кручину, или открыть пропажу, оградить себя от ратного оружия, отомстить недругу и проч. И тем доверчивее свою судьбу предавал человек крепкому вещему слову, что в его силе видел те же предания и поверия, которые так были ему милы и дороги в его играх и обычаях.

Важнейшее событие в жизни, между двумя крайними ее пределами – между рождением и смертью – есть женить-

ба, и ни один обряд столько не богат преданиями, повериями и старинными песнями, как свадьба, на которой эпическая поэзия разыгрывалась во всем своем древнем разгуле и как неизменный, от периода мифического идущий обряд, и как досужая забава пирующих, и как вещая сила, ограждающая благо, жизнь и здоровье жениха и невесты.

Благочестивые предки не могли равнодушно терпеть мифическую обрядность эпических свадебных преданий. Вот с каким негодованием в одном рукописном сборнике второй половины XVII столетия описываются языческие свадебные обряды, впрочем, весьма любопытные и многозначительные для русских древностей:

«Се слышим некое небогоугодное дело, наипаче же мерзко и студно, яже творять христиане, от дьявола научени суще. Егда же убо у них брак совершается и готовлена хранина бывает, жениху с невестою идеже ложу быти, и постилают под них класы, рекше снопове с зернами... Как придет жених по невесту и свахи жениха с невестою вместе за навесом сажают, и *с невесту снем шапку на жениха надевают, а мужскую шапку на невесту; и свечами со огнем волхвуют круг главы с четырех стран, и трижды к главе притыкают и в зеркало смотреть велят.* Да у того же жениха те же свахи гребенем голову чешут; да и иныя вражьи есть затеи: *круг стола всем поездом ходят; а как крутят невесту и покроют ее пеленою и учнут хмелем осыпать.* И как придет жених с невестою и с поездом своим, так бабу поставят на кадь и облекут на нее шубу выворотя¹... и станет та баба всех людей хмелем осыпать, и в то время все шапки подставляивают. Да от венчания жених приходит с невестою на подклеть, а не за стол, как не во истинных крестьянх ведется, по христианскому обычаю, а не по странному сему деянию. И тамо приносят им курицу жареную, и *жених возьмет за ногу, а невеста за другую, и учнут тянути ея разное, и приговаривают скверно, еже несть мочно и писанию вдати. Тако враг научил действовати старых колдунов, баб и мужиков, и жених с*

¹ Затем следует несколько слов, неясных по смыслу.

невестою, по их научению, и неволею тако творят, и яди той зело ругаютца. Да еще к ним приносят тут же на подклеть каши, и они кашу черпают и за себя мечут. Все тое есть бесовское действо. Да когда жених с невестою пребывают, ино таково скверно и зазорно вельми зрети; понеже странно не токмо рещи, но и помыслити...».

В этом замечательном описании свадебных обрядов особенное внимание обращают на себя следующие обстоятельства:

1) *Свещами со огнем волхвуют.* Волхование огнем, без сомнения, стоит в связи с поклонением огню в образе Сварожича. Весьма знаменательна в языческих свадебных обрядах встреча огня с водой. Еще Нестор упоминает об умыкании девиц у воды. В Сербии по древнему обычаю невеста с деверьями и сватами доселе ходит по воду, причем поются различные сему обряду песни:

На језеро ладна вода
де невесте све доходе,
све невесте и девојке, и проч.

Пришедши на воду, сноха почерпает ее в кувшин и дает пить, кто из провожающих попросит. Возвращаясь, поют песню, тоже имеющую связь с обрядом: «Сноха раным-рано с деверьями пошла по студеную воду» и проч. Замечательно, что символ воды стоит в связи преимущественно с невестой: невесту и умыкают у воды; на браке же волхвуют огнем.

2) *Круг стола всем поездом ходят.* Отсюда мы видим, что стол в мифическую эпоху мог иметь значение жертвенника. Венчание круг ракитова куста упоминается в «Древних русских стихотворениях», стр. 96.

3) Особенно важно для русской мифологии свидетельство о подробностях обряда над курицей, который состоял не в одной еде, но особенно в том, что жених тянул курицу за ногу в одну сторону, а невеста за другую ногу в другую сторону и оба приговаривали чародейские наговоры.

4) Равномерно и угощение молодых кашею состояло в символическом обряде: они черпали ее и метали за себя, подобно тому как Девкалион и Пирра бросали за себя камни, из которых рождались люди. Символ метания различных предметов относится к глубокой древности и имеет весьма важное значение в периоде мифическом. В отношении юридическом этот символ объяснен Я. Гриммом, в его «Древностях немецкого права», стр. 55. Метание каши намекает на посев и на плодородие.

5) Постилка снопов имеет прямое отношение к вену. Значение *вена* объяснено мною в другом месте. Как *veno* имеет значение венка и ветви, так и *сноп* в древности употреблялось в смысле ветви. Драгоценный факт для истории языка предлагает сербский список Библии XVI в., принадлежащий профессору Григоровичу: вместо ветви в одном месте находим в нем рядом два слова: *сноповіа* и *вѣне*, что прямо указывает на первоначальное тождество слов: *ветвь*, *сноп* и *veno*. А именно в Книге Судей 9, 48: «и оуѣче *сноповіа* и въздвиже и положи на рамо свое»; в исправленном тексте: «и уѣче *вѣт* вѣ от древа»; а в следующем 49-м стихе, по сербскому списку: «и оуѣкоше *вѣси* людіе *вѣне*», в исправленном: «*вѣтвіа*». — Теперь от письменных памятников перейдем к изустным. Слово *вень*, очевидно, другая форма слова *veno*, в песнях¹ по сибирскому наречию употребляется вместо венка, венца:

Ах ты, *вен* ли мой
да *веночек*,
мой лазеревой
василёчек;
на кого тебя, *веночек*,
положить?
Положу тебя, *веночек*,
на лебедку.

¹ Статья Гуляева в «Библиотеке для чтения».

При начале песни молодец выходит с платком на руке или на плече и, когда запойут «положу тебя, веночек», кладет платок на плечо одной из девиц. Под платком разумеется вен или венок. Отдача и выкуп вена еще очевиднее в следующей песне:

Со *веном* я хожу,
с животом я хожу;
мне куда будет *вена* положить?
Мне куда живота положить?
Положу я *вьюна*, положу живота
уж я Паве на наволоку,
красной девице на правое плечо.
Чем мне *вена* *выкупать*?
Чем живота *выкупать*?
Уж я дам ли, уж дам за *вена*
три гривны серебряные, проч.

Вен назван *вьюном* потому, что оба эти слова происходят от глагола *вить*; производство слов часто обнаруживается в народной поэзии игрою слов. Вероятно, в согласии со значением вена и снопа – свадебных символов – в Сербии в старину был обычай перед свадьбою носить масличную ветвь. В песне, которая при этом обряде поется, доселе упоминается масличная ветвь¹.

Так как вено – не только дар, выкуп, но и венок, надеваемый на голову, или ветвь, возлагаемая на плечо, то весьма естественно, что видоизменением древнейшего вена можно почитать чешское *wazane* и польское *wiazanie* (от глагола *вязать*), в значении подарка в день именин или рождения. Этому *вязанью* соответствует немецкое *angebinde* в смысле подарка (от *binden*). В некоторых местах Германии действительно *повязывают шею* или *руку* в день именин, рождения, а также и куму на крестинах. В Швейцарии и Швабии свадебные, именинные и другие подарки называются *helseta*

¹ Вука Карадж. «Ковчез.», стр. 48.

или *wörgeta* (древневерхненемецкое *halsida, wurgida*), от глаголов *helsen, würgen*, то есть повязывают вокруг шеи¹, что совершенно тождественно с нашими *наузами* и *гривнами*, надевавшимися на шею. Отличительная черта эпического предания – самая разнообразная и многосторонняя применимость к житейским подробностям; оттого предание столько же неуловимо, как и жизнь, когда хотим вложить их в систему и подвести к общей, отвлеченной мысли. Потому исследователь древностей, вероятно, не будет удивляться, что мы думали найти одно и то же предание о вене как в постилаемых снопах, так и в масличной ветви, венке, вязанье и других обрядах. К обряду *вязанья* позволяю себе отнести и тот русский обычай, по которому поезжане на свадьбах *повязываются через плечо* ручниками или красными кушаками².

Брак, как основа всякому порядку, назывался в народе *законом* по преимуществу. Согласно с этим названием, сербы употребляют слова *верити, веритисе* в значении: сватать, свататься, *вера* – сватовство, женитьба, а *верник* и *верница* – жених и невеста. *Вера*, как и правда, при отвлеченном значении имеет и юридическое: соответственно употреблению в сербском наречии, в старину у нас слово *вера* значило клятва, присяга; например, «иноземцев к вере приводит по их вере»³; откуда: *веритися* – присягать, клясться, а *верник* – присяжный.

В эпический период жизни народный обычай имеет такую власть над отдельной личностью, что она не только не может создать песню или сказку как исключительное выражение своей частной жизни, но даже не имеет надобности выдумывать от себя приличное приветствие на пиру в знак доброжелательства собеседникам и хозяину, потому приветствия и заздравные речи искони ходили между народом в установленной обычаем форме. Таково эпическое значение

¹ J. Grimm. Über schenken und geben, статья в «Abhandl. d. Königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin», 1848.

² Слич. статью Кавелина во втором выпуске «Географических известий» на 1850 год.

³ Уложение Ц. А. М. 14, 3.

прекрасных сербских *здравлиц*, которыми пирующие сопровождают задравные чаши. Например: «За здоровье хозяина (или гостя, а также и всей родни его), за здоровье его стада широкого и рала глубокого, за здоровье его твердого и высокого кнеса! Куда бы он и дети его ни пошли, везде бы счастье нашли! Куда бы ни ходили, ходили путем широким и с лицом светлым! Чтоб везде похвалялся он своими братьями и величался и гордился сыновьями и внуками, как гордится и украшается Юрьев день листом и зеленой травой, а Спасов день – летом и цветом и всякой Божией благодатью! Дай Бог, чтоб ты величался и снохами, как море глубиной, как небо высотой, как поле широтой, а лисица мудростью, заяц быстротой!» и проч. Обрядный характер *здравлиц* объясняется их религиозным происхождением¹, относящимся к тем отдаленным временам, когда по обычаю пили роду и рожаницам, а также и в честь других богов.

Еще разительней эпическая обрядность в причитаньях над покойником, всегда неизменных, испокон веку служащих выражением тоски и горя оплакивающих. Конечно, не менее теперешнего горевали в старину по усопшем родственнике, однако в излияниях своей горести довольствовались обычными причитаньями. Русские причитанья ожидают еще старательного собирателя. Укажем на сербские, столь глубоко проникнутые эпическим складом, которым так богаты сербы².

Точно смотреть на покойника во гробе, на который променял он свой родной дом, теплый уголок и милую семью: «Такой ли твой дом, узкий и тесный, без ворот и окошек?» А тошней того оставаться вдовою: «Худое мое имя: вдовица! Где бы села – не сядешь, куда бы пошла – не пойдешь; что бы и сказала, да не скажешь!» На горькие воззвания матери к усопшему сыну: «На кого ты меня оставляешь?» – проведется в утешение иногда и сам покойник; тогда причитанье из лирических порывов переходит в спокойное эпическое течение: «Тебя оставляю, старая матушка, твоим милым дет-

¹ Срезневского «Святил. и обряд. слав.», 1846, стр. 99.

² Вука Карадж. «Ковчеж.», 98 и «Сербск. песн.», I, 89.

кам, а жену милым ее деткам, братьев своих белому деньку, а сестриц по их домам. А мне надо идти в путь. Там много добра, сказывают; там три белых города: в одном жарко солнце светит, а теперь оно мне померкло; в другом лютая змия спала, выпьет она мои черны очи: а в третьем, говорят, черная зима: там буду я всегда зимовать, погрузясь в студеную воду». Или тоже с намеками на мифические представления: «Найду там три города царева: в одном нет жаркого солнца, в другом нет летом воды, в третьем нет зимою огня; тут буду век вековать».

Из причитаний русских приведу в отрывках на малорусском языке плач дочки над могилою матери: «Ой ненько моя ридненька, зозуленька, сывая голубонько! На що мене нещасну бросила, на що ж ты мене, моя ненько, бещасну покынула? Чи я свое щастя в недилю проснидала, чи я щастя в п'ятницю проспивала!.. Встань, моя матинко! Встань, моя риднесенька! Прыкажи мыни, мамочко, що робыты? Мов слова прывитливи! – Не чуеш, моя родытелько, не чуеш ты мене, моя риднесенька! Одходылы твои ниженьки, одробылы твои рученьки, оддывылысь твои оченьки. Не чуеш, моя ненько, прогнивалась? Занимили твои губочки, заплющылысь твои оченьки, закрипылысь твои реченьки! – Що ж ты так крипко розгнивалась на мене, моя ненько, що и не хочеш зо мною слова казаты? Що ж ты мыни, моя ненько, не казала, як мыни горе гореваты? Що ж ты, моя ненько, не казала, видкиль нам тебе выглядаты? Из якои стороны и колы нам тебе в гости ждаты? Чи к Риздву? Снигом занесе! Чи к Велькодню? Водюю залье! Чи к Святий недилоньци? Травюю заросте! Як не будеш к Мыколи, то не будеш нико-лы! Так вси твои тропкы и дороженькы заростуть... Ко-лы буде зозуля коваты, я буду ей пытати: чи не бачыла моей ненькы ридненькой? Скажи ий, зозуленько, як мни тошно, як мни гирко без ненькы жыты! Хто завыдыть, той мене, сыротоньку зобыдыть, – а зозуленька не буде правды казаты!.. Ой ненько моя риднесенька! На що ты, моя ненько, бещасну мене покынула? Де ж, моя ненько, тепер мыни щастя

щукаты? Чи мое щастя в огни згорило, чи в води потонуло, чи мое щастя витром роздуло?»¹

При такой эпической обрядности поэзия и поэт стояли в ином отношении к жизни, нежели теперь. В период эпический исключительно никто не был творцом ни мифа, ни сказания, ни песни. Поэтическое воодушевление принадлежало всем и каждому, как пословица, как юридическое изречение. Поэтом был целый народ: творил он поэтические предания в продолжение веков. Отдельные же лица были не поэты, а только певцы и рассказчики; они умели только вернее и ловчее рассказывать или петь, что известно было всякому. Если что и прибавлял от себя певец-гений, то единственно потому, что в нем по преимуществу действовал тот поэтический дух, которым проникнут весь народ; только это убеждение давало ему силу творить, и только такое творчество было по сердцу его слушателям. Потому и в этом случае изобретение басни, лиц и событий не принадлежало поэту. Предание, подобно языку, жило в сознании всех и каждого; веками оно возрастало и обрабатывалось. Отдельному лицу, увлеченному в своей жизни всем потоком преданий и поверий, трудно было, подобно новейшему художнику, отрешиться от них в минуту творчества и воссоздать в изящной форме все то, что было в них прекрасного. В эпическую эпоху рассказчик или певец довольствовался немногими прибавлениями только в подробностях, при описании лица или события, уже давно всем известных; он был свободен только в выборе того, что казалось ему важнейшим в народном сказании, что особенно могло тронуть сердце. Но и при свободе рассказа поэт был неволен в выборе слов и выражений. В самородном эпосе эпическая обрядность во всей силе господствует в повторении известных, обычных выражений; и сказанное о чем-нибудь однажды казалось столь удачным, что уже никто не брал на себя труда выдумывать новое. Как бы по закону природной необходимости наивная фантазия постоянно обращается к тем же образам, выражениям и целым речам. Искать

¹ Народн. южнорус. песни. Изд. Метлинского. Киев, 1854, стр. 292–293.

удовольствия в развлечении новостью и разнообразием есть уже потребность позднейшая, порожденная искусственными заботами утонченной жизни. Как по содержанию, так и по форме всякая народная поэзия, по мере развития жизни самого народа, разрасталась, в сущности оставаясь неизменной. Отдельный же поэт, пробуя свои силы на сказании, дошедшем до него, как и до всех, по преданию, только выяснял своим рассказом то, что было уже в недрах целого народа, но неясно и бессознательно. Понятно, что в своем творчестве поэт легко терял собственную личность, исчезая в эпической деятельности целых поколений.

Как пословица родится и от исторического события, так и песня может быть сложена по поводу какого-нибудь вновь представившегося случая. К таким песням относятся у нас – о Ермаке, Отрепьеве, Скопине-Шуйском и других. Трудно решить, как образовывалось историческое сказание в устах народа: по крайней мере, ясно видно, что оно большей частью слагалось по горячим следам; по крайней мере, первые мотивы его относились к той эпохе, которую оно описывает. Так, в «Древних русских стихотворениях» Скопин говорит о себе (стр. 281):

Еще ли мне славу поют до веку,
от старого до малого,
от малого до веку моего.

Еще певец Игоря повествует о своем герое *по былинам сего времени*. Исторические песни были только дальнейшим развитием первобытного сказания: пользуются они старинными, испокон веку употребляемыми приемами и теми же эпическими формами. Древнее сказание обыкновенно принимает в себя намеки на позднейшие исторические события, и таким образом составляется одно предание, объемлющее несколько веков. А так как эпос никогда не был спокойно остановленным, в определенную форму связанным целым, и так как в нем более господствует стремление к движению и

переработке, чем и поддерживается его существование в продолжение веков, при различных условиях жизни народной, то мы и находим в нем различные слои эпох, друг на друга налагавшиеся, по мере того как он захватывал в свое содержание важнейшие события из жизни народа. Так, у нас в одной и той же песне являются и Владимир с богатырями, и татары.

Касательно личного характера певцов можно сказать только, что они от времен Гомера у всех европейских народов по преимуществу были слепцы и нищие. Впоследствии, при некотором развитии общественности, как в романских, так и в немецких племенах могло образоваться сословие поэтов, но на краткое время; слепцы же поэты от времен гомерических не переводятся и доселе. Что они были в Германии, свидетельствует следующий стих в Титуреле: «Sô singent uns di blinden». Также в одном немецком стихотворении 1343–1349 гг. упоминаются слепцы, поющие на улице¹. В простом быту эпического периода исключительным певцом мог быть по преимуществу слепец, потому что ему нечего больше делать, как петь да рассказывать. У кого есть глаза, руки и ноги, тот работает: ему уж нельзя быть ни поэтом по профессии, ни нищим, ибо и нищим был только тот, кто не мог трудиться, то есть слепой, старый, калека. Потому слепцом сербы называют поэта, а лужичане — нищего. И у нас в старину слово *нищий*, вероятно, значило слепой, что видно из следующего места в стихах, изданных Киреевским (45, 34–35), где слово *нищѣта* употреблено в смысле слепоты: «(Сохраняй) буйные головы от боли, и ясные очи от *нищѣты*». Гудьба, то есть музыка, есть непременная принадлежность сербского слепца: «Кто после слепнет, лучше гудит», — говорит серб в пословице. Хотя и горько житье слепому (слепец, по сербской пословице, плачет не о том, что он невзрачен, а о том, что не видит белого света), но заиграй он на гуслях — и счастлив: «А уж коли не гудят мне гусли, — выражается он пословицей, — тогда не мило мне, что я слеп». В Бретани, где нищие доселе пользуются некоторым уважением, слепой певец-нищий нередко является на пиру зажиточного хозяина

¹ W. Grimm. Die deutsch. Heldensage, 1820, стр. 173.

и почти всегда присутствует на свадьбе, прославляя в песнях молодую, которая сама угощает его¹. И у нас, как во времена гомерические, певец был *украшением пира*, что видим из окончания одного древнерусского стихотворения (283):

Еще нам, веселым молодцам, на потешенье,
сидючи в беседе смиренныя,
испиваючи мед, зелено вино;
где-ко пиво пьем, тут и честь воздаем
тому боярину великому
и хозяину своему ласкову.

Этим же древним обычаем объясняется шутливая сказка, которой обыкновенно заключается сказка, кончавшаяся веселым пирком и свадьбой: «И я там был, мед, вино пил, по усам текло – в рот не кануло».

Таким образом, слепые старики сохраняют предание, потому что у них ничего больше нет на земле для сбережения. Как Шиллеров поэт, они при разделе земли отмежевали себе вдохновение. Слепой певец – вместе и старик, а также и младенец, потому что, как дитя, он чужд жизни. Действительность, которой он не видит и которой пользоваться не имеет средств, есть недостижимый для него идеал, вместе и надежда и воспоминание, потому весьма естественно украшает он действительность в великолепных рассказах о сокровищах и богатырях. А хозяин, слушая слепого певца, радушной милостыней платит за поэтическое наслаждение и таким образом сопровождает свое доброе дело не одним нравственным утешением, но и художественною забавою.

V. Общие понятия о свойствах эпической поэзии

Из предыдущих исследований читатель мог заметить, что эпическую поэзию мы ограничиваем только так назы-

¹ De la Villemarqué. Barzaz-breiz, 1846. Предисловие, стр. XXXII.

ваемой самородной, в противоположность искусственной. К определению художественного характера этой-то самородной поэзии обратимся теперь. Достойна ли она такого изучения, могут свидетельствовать лучшие наши поэты, Пушкин и Жуковский, посвятившие воссозданию ее несколько прекрасных своих произведений.

Кто не привык отдавать себе отчет в сокровенных побуждениях наружных явлений, тот легко объяснит себе резкую откровенность и грубую простоту эпической поэзии отсутствием нравственного чувства, приняв за это последнее условные светские приемы, и даже подкрепит свое мнение какой-нибудь песней новейшего изделия, действительно пошлою и грязною. Но если взять в соображение, что старинная эпопея возникает и раскрывается в продолжение веков, что каждое поколение бережет и лелеет ее как лучшее свое достояние и что так называемое дурное направление возникает в литературе большею частью уже от лица, от произвола частного, а не от всеобщего нравственного расположения, то едва ли возможно допустить в эпической самородной поэзии не только решительное оскорбление нравственного чувства, но даже и малейшее намеренное уклонение от добра и правды. И в изустной, безграмотной словесности, без сомнения, могли тогда слагаться песни, оскорбляющие нравственность; но они не расходились далее той волости, где пел их сам сочинитель, и никогда не доживали до последующего поколения, умирая вместе со своим виновником. «Все минется, — говорит народ, — правда остается»; а песня — правда. Как бездарность, так и всякое личное зло и всякий произвол эпическая поэзия в своем вековом течении от себя отбрасывала, подобно тем озерам, которые будто бы не терпят на дне своем никакой нечистоты и постоянно извергают ее на берег. Произвольная личность не только не участвовала в сложении эпопеи, но не вошла как существенная, самостоятельная часть и в ее содержание. Самое зло выводит эпическая поэзия только как порождение темных сил. И хотя, по народному убеждению, «*лихое споро*, не умрет скоро», однако,

рано ли, поздно ли, и «добро худа переможет». Многие мифы основаны на мысли о конечном истреблении зла. Так, наши богатыри подобно греческому Геркулесу истребляют чудовищных врагов и очищают Русскую землю от всякого сверхъестественного зла. Добрыня убивает огненного змея, Илья Муромец очищает дорогу от Соловья-Разбойника. В одной из самых изящных песен Эдды, в Волюспе, изображением борьбы мифических поколений раскрывается та нравственная идея, что хитрость и насилие покоряются правосудию.

Древнечешская поэма о суде Любуши вся основана на решении юридического вопроса о наследстве. Пословицы, как правдивые нравственные изречения, составляют существенную часть эпического изложения и взгляда на мир. Вместо обращения к музе древненемецкий поэт Гартман начинает своего Ивейна нравственным изречением в виде пословицы: «Кто обращается умом к правде, тому добро и честь»¹. В романах о Сиде поступки и убеждения действующих лиц оправдываются обыкновенно пословицами; ибо «пословица всем делам *порешница*», как говорит наш народ.

Как в языке правда есть синоним истины, так и эпическая поэзия добро представляет разумным, а зло – глупым. Потому не в одних русских, но и немецких сказках люди добрые и сострадательные дурачат и обманывают колдунов, ведьм, великанов и вообще издеваются над нечистой силой. Народная поэзия часто забавляется глупостями нечистой силы, которая так легко доверяется хитростям простодушного добряка. Потому дьявол в областных наречиях, например в Воронежской губернии, называется не только *недобрый*, но и *шутик*. Ум всегда уступает доброму сердцу: и в русских, и в немецких сказках меньший сын, обыкновенно неопытный и небывалый, и потому только глупый, то есть нехитрый², про-

¹ Swer an rehte gûete
wendet sin gemûete,
dem volget saelde unde êre.

² Скандинавскому *heimskr* – глупый, собственно *домосед*, соответствуют в наших сказках доморощенные дурачки, обыкновенно *на печи* проводящие свою жизнь.

стотой сердца всегда выигрывает в жизни перед своими двумя старшими братьями, и хотя натерпится много от их злобы и зависти, однако под конец благополучно победит все ухищрения и получит в награду всевозможные земные блага.

Вообще надобно заметить, что нравственное чувство так значительно воспитывается эпической поэзией, что слушателя всегда живее увлекали вопросы нравственные, нежели художественная идея поэмы; точно так, как и теперь люди простые, а также и дети, не умея отделить художественного наслаждения от нравственного довольства, принимают в сказке или повести такое же участие, как и в действительной жизни, с любовью следят за добрым и великодушным героем и с отвращением слушают о злом. Чтоб похвалить эпический рассказ, простой народ не употребит выражения, по нашим понятиям, приличного художественному произведению: *хорошо* или *прекрасно*, а скажет: *правда*. Для него, по пословице песня – быль. Он глубоко убежден в истине ее содержания и дорожит в ней каждым словом, частью потому, что из песни слова не выкинешь, а частью и потому, что песня живет ладом, а сказка – складом. Братья Гримм, первые знатоки народной эпической поэзии, в предисловии к немецким сказаниям утверждают, что им не случилось ни в одной народной песне найти ничего ложного, никакого обмана¹.

В эпической поэзии интересы нравственные тесно связаны с умственными. Песня шла за достоверное повествование о действительно случившемся. Если сказание почиталось правдивым, потому что было для народа его историей, то еще правдивее казался миф, как основание повериям. Песня из рода в род передавала знания и убеждения и потому столько же удовлетворяла уму, как и нравственному и эстетическому чувству.

Содержанием эпоса бывает целый мир и все человечество. Хотя в этом роде поэзии являются и отдельные лица, однако они всегда бывают представителями целых родов и поколений, теряют свои исключительные качества в общем расположении. Таким лицам обыкновенно приписываются

¹ Deutsche Sagen, 1816.

дела всего народа, хотя бы и из многих столетий. Таковы народные герои: в испанском эпосе Сид, во французском Карл Великий, в немецком Эцель, Дидрих (Аттила, Теодорик) и другие, у нас – Владимир Красное Солнышко.

Певец, имея для своего рассказа предмет самый обширный по объему и разнообразный по содержанию, увлекает воображение слушателей на поприще необозримое, поведствуя о событиях и делах, объемлющих целые поколения, о борьбе поколений и родов, об установлении желанного мира. Даже внешняя мера рассказа соответствует такому широкому объему эпоса. Одна песня сцепляется с другой, один рассказ дополняется другим, поколение последующее добавляет сказку поколения отжившего, и никто не видит ни начала, ни конца эпическому целому, которое тянется из рода в род, то дробясь на отдельные песни и рассказы, как наши древние стихотворения о богатырях Владимира и песни Эдды, то собираясь в дружные массы, как романсы о Сиде. Бесконечный рассказ, свойственный эпическому содержанию, впоследствии дал повод к некоторым народным фарсам, подобным нескончаемой русской сказке о дураке, который что ни делает, все невпопад.

Широкий взгляд на мир передает певец слушателю иногда в самом начале своего рассказа. Вот почему некоторые древнерусские стихотворения начинаются этой прекрасной припевкой:

Высота ли, высота поднебесная,
глубота, глубота океан-море;
широко раздолье по всей земле,
глубоки омуты днепровские...

Здесь призвано в помощь все необъятное, чтоб дать эпическому воодушевлению надлежащий простор: и широта земная, и глубина океана, и высота поднебесная. Та же мысль, обыкновенно лежащая в основе всякой эпической поэзии, нигде не выразилась так осязательно пластически, так возвышенно и в таком истинно эпическом смысле, как в нача-

ле XIII песни «Илиады». Зевес сидит на вершине Иды. Он только что изменил воинское счастье в стане греков, представив троянам и Гектору беспрерывно несть беды и труды боевые. Теперь, отвратив свои светлые очи от кровавых сцен, он устремляет их на мирные племена фракиян и гиппомолгов, невинных и справедливых, питающихся только молоком и не знающих ни вражды, ни насилия. Эпическое положение, в высшей степени художественное! В одно и то же время слушатель видит и племена, решающие битвой судьбы мира, и народы, ведущие спокойную жизнь пастухов, и беспокойную деятельность, с какой человек непрестанно стремится все к новому и лучшему, и тихое довольство мирного пастуха, который постоянно обращается в одном и том же, хотя и тесном, но надежном семейном кружке, помышляя только о том, чтоб наполнить его благополучием и радостями, и, наконец, видит самого царя богов, который, взирая с вершины горы, управляет и теми и другими, и в эту минуту охотнее останавливает свои взоры на образе тишины и спокойствия, нежели на зрелище убийства и честолюбия. Эпос – здесь позволю себе сказать словами Ж. П. Рихтера – простирает перед нами необъятное целое и превращает нас в богов, созерцающих мир¹. Ибо действительно это прекрасное место в «Илиаде» заставляет слушателя очами самого Зевса смотреть на весь мир.

Соответственно широкому объему, эпическая поэзия, будучи спокойна и величава в своем течении, вместе с тишиной и ясностью духа самого рассказчика или певца оказывает и на слушателей действие самое успокоительное. Такому действию способствует и самая форма эпоса, то есть рассказ². Драма

¹ См. извлечения из него в «Теории поэзии» г. Шевырева, 1836 года, стр. 359, и далее из Лессинга, стр. 252.

² Мы не могли не воспользоваться некоторыми превосходными наблюдениями над составом эпической поэзии, сообщенными Вильгельмом Гумбольдтом в его сочинении «*Ueber Göthe's Hermann und Dorothea*», напечатанном в первой части его «*Aesthetische Versuche*» еще в 1799 г. За редкостью старинной книги, сочинение это пользовалось весьма малой известностью до тех пор, пока не было перепечатано в собрании сочинений этого глубокомысленного писателя в 1843 г.

с помощью действующих лиц ставит нас непосредственными свидетелями выведенного на сцену действия; напротив того, эпическая поэзия не может действовать на нас непосредственно, представлением перед нами глаза самого предмета: между этим предметом и нами есть еще третье лицо, умеряющее силу впечатления, именно рассказчик. Вещий певец как человек мудрый и опытный, повествуя о старине, обыкновенно рассказывает хладнокровно, не горячася, или же в сопровождении инструмента поет, и все дела и события, сколько бы разнообразны и занимательны они ни были, передает однообразным и мерным ладом песни. Окружающие внимательно и спокойно слушают. Хотя в воображении их и возникает, как воочию, воспеваемая старина, но спокойный тон рассказа и присутствие рассказчика отодвигают ее в некоторое отдаление. Потому предмет рассказа не может уже непосредственно действовать на чувство, а сообщается сначала разуму и спокойному созерцанию и преимущественно оказывает свою силу на воображение, которое так обильно питается эпическими вымыслами. Воспоминание, которым человек переносится в прошедшее, есть способность тихая, рассудительная: самое слово *по-мню* состоит из *по* и *мню*, то есть думаю, санскритское *ман* (думать). Печальный обряд по умершим – тоже как воспоминание прошедшего, называется словами того же корня: *па-мять*, *по-минки* – слова, родственные скандинавскому *minni*, означающему питье в память усопших. Даже говорить, по старинным понятиям, значит вспоминать о старине; потому в Рязанской губернии *старовать* значит разговаривать, рассуждать. Между тем настоящее время – предмет лирики и драмы – душа наполняет ожиданием, стремлением вперед: потому *год* (собственно время вообще) родственно с глаголами *годить*, *ждать* и *час* (тоже время вообще) – с глаголом *чать*. Слушатель внимает эпосу с большим беспристрастием и душевной тишиной, не принимая того горячего участия, какое вызывает драматическое представление, не вмешиваясь, как бы соучастник, в дело между действующими лицами, но ясно и спокойно пребывая на той высоте, с которой так легко

господствовать ему над предметом рассказа. Успокаивая чувства, питая разум и знакомя со всем великим, что оставила по себе старина в предании, эпическая поэзия мирит человека с жизнью. Разлад между поэтом и действительностью начинается только в поэзии лирической, то в сатире, иногда резвой и забавной, иногда безутешной, то в чувствительных мечтах идиллии; до полнейшего же своего развития доходит в драме, которая, вводя человека внутрь самого себя, весьма часто отрешает его от действительности и учит не столько любить жизнь, сколько чувствовать ее тягость и скрепя сердце покоряться горькой участи.

Хотя эпос возбуждает в слушателях все роды ощущений – и смех, и ужас с жалостью, и нежное, и страшное, и веселье, и горе, однако ни одно из них не наполняет души за исключением всех прочих, а все вместе попеременно, сообщаясь душе, удерживают ее в том равновесии, которое необходимо для ее тишины и ясности. И певец, заключая свою песню, в дополнение ощущения, произведенного ею на слушателей, уверяет, что весь рассказ его «то старина, то и деянье», старикам на утешенье, а молодым в науку.

Подобно трагедии, эпос может возбудить в душе ужас и жалость; только тон этих чувствований будет совершенно иной. Сколь болезненна и мучительна катастрофа в трагедии, столько трогательна и тихо-прикорбна в эпосе. В первом случае дело еще не решено, узел еще не рассечен, и потому нетерпеливо ждешь конца; в последнем же только повествования о конце; сам же он давно уж совершился: и хотя бы он вовсе неизвестен был слушателям, он возбудит только тихую скорбь, в какую обыкновенно погружает человека печальное прошедшее, вызванное воспоминанием. Для примера укажем на одну прекрасную сербскую песню¹. Проезжая рано утром по высокому берегу морскому, Марко Кралевич заметил, что его конь спотыкается и роняет слезы. На вопрос Марка о причине горя, обращенный к коню, отвечает горная вила, что конь спотыкается и плачет, зачуяв близкую разлуку со

¹ Собрание Вука Карадж., II, № 74.

своим хозяином. У тебя, говорит она, никто не отымет коня, и не умереть тебе, Марко, ни от юнака, ни от острой сабли, ни от боевого копья; умереть тебе больному, Марко, от *старого кровника*. Коль не веришь мне, поезжай на самую вершину горы, взгляни справа налево, увидишь – две тонкие ели повисли надо всей горой, зеленым листьем ее покрыли, а между ними в роднике вода. Туда поверни своего Шарца, слезь с него и привяжи за ель. Ступай к роднику, *взглянешь в нем на свое лицо и увидишь, когда ты умрешь*. Так Марко и сделал, и действительно на самом лице прочел смерть (мифическое предание, отзывающееся глубокой древностью). Потужил Марко, что пришло время расставаться с вольным светом; потом скрепя сердце хладнокровно стал готовиться к смерти; обнажив меч, отсек голову своему верному коню, переломил острый меч начетверо, а боевое копьё всемеро, палицу же, взявши в правую руку, закинул в глубокое море, чтоб ничего не доставалось от Марка в руки туркам; потом из-за пояса достал лист и написал на нем: кто-де ни пойдет по Урвинской горе, знай, что Марко умер; а у Марка зашито в поясе три калиты с золотом; одну благословляю на погребение моего тела, другую – на украшение церковное, а третью – калекам и слепым; пускай слепые ходят по свету, поют да поминают Марка. Написав письмо, Марко бросил его на ель, на ветку; затем скинул с себя зеленый кафтан, разостлал под елью на траве, перекрестился, сел на кафтан, надвинул на очи большую шапку и лег мертвый. И долго прохожие видели Марка с широкой дороги, но думали, что он спит, и обходили далеко кругом, боясь разбудить его.

Не надобно думать, чтоб всякий рассказ годился для эпического содержания. Иной более нарушает спокойствие души, нежели выставляет то, о чем идет речь. Это зависит от лирического направления рассказчика и, следовательно, относится уже к эпохе позднейшей и к литературе образованной, грамотной. Несмотря на разнообразное, затейливое содержание «Неистового Орланда», во всей поэме читатель видит самого рассказчика гораздо более, нежели предмет

рассказа, увлекается забавными шутками поэта, резкими и часто колкими насмешками и постоянной иронией над рыцарскими чудесами и похождениями. Ариост, как повествователь уже образованного общества, постоянно желает нравиться; а поэзия чем более заискивает в публике, тем более теряет в своих существенных свойствах; и чем игривее и заманчивее лирическая сторона поэмы Ариостовой, тем менее в ней простоты и достоверности эпического рассказа. Эпический рассказчик простодушен, как дитя, повествует все, как было, не мудрствуя лукаво. Он не позволяет себе даже судить о том, что рассказывает, довольствуясь одними пословицами для скрепления рассказа нравственным изречением. Анализ описываемого действия вошел в повествование уже через науку, вместе с успехами личной лирики. Здесь позволим себе русской песней об Илье Муромце дополнить сличение одного описания Гомерова с Ариостовым, предложенное Шиллером¹. В шестой книге «Илиады» Главк и Диомед в общей битве нападают друг на друга, но узнав, что они взаимно обязаны гостеприимством, прекращают драку, меняются дарами и дружелюбно расходятся (стих. 215–236). Описав трогательную сцену превращения двух героев из врагов в друзей, Гомер от себя не прибавляет ни слова. Пусть говорит за себя самое дело! Ариост описывает одну сцену, весьма сходную с Гомеровой по общему впечатлению, но только в отношении нравственном. В лесу дерутся два рыцаря, Ринальдо и Феррау, один христианин, другой сарацин, оба соперники в любви к Анджелике; изранив друг друга, они решаются преследовать резвую красавицу, предмет их соперничества; но как случился только один конь для обоих, то они и сели вместе на одного. Ариост не мог утерпеть, чтоб не нарушить эпического спокойствия в рассказе изливанием своих чувств по поводу рыцарского великодушия: «О великая доблесть старинных рыцарей, – восклицает он, – были соперники, были разных вер, и еще по всем суставам чувствовали боль от обоюдонанесенных жестоких ударов – и вот едут они вместе по темному

¹ Ueber naïve und sentimentalische Dichtung.

лесу, по кривым тропинкам – и без малейшего подозрения. Конь, поражаемый четырьмя шпорами, домчал их до того места, где дорога делится надвое» (пес. 1, октав. 22).

Чувствуешь какое-то могущественное величие гения в таких эпических рассказах, где следовало бы ожидать от поэта излияния чувств по случаю какой-нибудь сцены, глубоко трогающей сердце, и, кроме голого повествования, ничего не находишь. Когда на Илью Муромца напали разбойники, он, вместо того чтоб обороняться, стреляет, но не по разбойникам, а по сыру дубу. Удар был так силен, что дуб изломало в мелкие черенья ножевые, а разбойники все попадали наземь. Покоряясь страшной силе, разбойники отдаются ему в холопство вековечное; но богатырь, довольный своим могуществом, друженно называя братцами тех, которые так недавно были его врагами, «поезжайте, – говорит, – от меня в чисто поле, скажите Чуриле Пленковичу про старого казака Илью Муромца», – и больше ничего! Едва ли бы новейший рассказчик удержался от восклицания. Счастливую способность – говорить прекрасное, не отдавая в том себе отчета и не любуясь тем, что сказано, эпическая поэзия наивно выразила в тех сказочных героях, которые что ни скажут слово, то вывалится у них изо рта червонец. Сами они не подбирают своих денег, да и окружающие только дивятся таким счастливым, не помышляя обогатить свой карман их чудесной тороватостью.

Отказывая себе в излияниях чувства и не умея ученым образом анализировать душу, тем охотнее обращается эпический певец к миру внешнему, где всякий предмет, великий или малый, равно занимает его фантазию; ибо, по глубокому убеждению народа, в мире – все добро, да не всякому на пользу; а также и все хорошо: и змея красива, говорит серб, только зла. И действительно, взгляд великого художника виден в следующем описании змеи, в одной русской песне:

Из норы ползет – озирается,
по песку ползет – извивается,
по траве ползет – мураву сушит.

Всегда спокойный и ясный взор певца с одинаковым вниманием останавливается и на Олимпе, где восседают боги, и на кровавой битве, решающей судьбу мира, и на мелочах едва заметных, при описании какой-нибудь домашней утвари или вооружения. Этим свойством эпическая поэзия особенно близка к природе, которая с равным участием оказывает силы во всех своих действиях, поднимает ли бурю на море или убирает полевой цветок затейливыми красками. Гомеровы описания эпических подробностей стали общими местами; но едва ли многим известны подобные описания в древних русских стихотворениях. Укажем на одно из песни о Дюке Степановиче (стр. 22). Рассказав обстоятельно о каждой статье вооружения Дюкова, певец останавливается на трех заветных стрелах в колчане богатыря:

А и тем стрелам цены нет,
цены не было и несведомо;
потому тем стрелам цены не было:
колоты оне были из трость-дерева,
строганы те стрелки в Новегороде,
клеены оне клеем осетра рыбы,
перены оне перьяцем сиза орла,
а сиза орла, орла орловича,
а того орла птицы камския,
не тоя-то Камы, коя в Волгу пала,
а тоя-то Камы за синим морем,
своим устьем впала в сине море.
А летел орел над синим морем,
а ронил он перьяца во сине море,
а бежали гости корабельщики,
собирали перья на синем море,
вывозили перья на святую Русь,
продавали душам красным девицам;
покупала Дюкова матушка
перо во сто рублев, во тысячу.
Почему те стрелки дороги?

Потому оне дороги,
что в ущах поставлено по тирону,
по каменю, по дорогу самоцветному;
а и еще у тех стрелок
подле ушей перевивано
аравитским золотом.
Ездит Дюк подле синя моря
и стреляет гусей, белых лебедей,
перелетных, серых малых уток;
он днем стреляет,
в ночи те стрелки собирает,
как днем-то стрелочек не видети,
а в ночи те стрелки что свечи горят –
свечи теплются воску ярого:
потому они стрелки доро́ги.

Надлежащую меру и приличный предмет для таких подробных описаний определяли самые средства поэзии. А эпический певец, безответно покоряясь творческому воодушевлению, не мог отступить от законов его, данных самой природой; требования художественной гармонии и целостности он наивно подчинял общему правилу жизни, что всякое дело *мера красит*. Лессинг в своем «Лаокооне» изображение поэтическое от живописного отличает тем, что поэзия представляет в продолжение времени; живопись же – в пространстве и выбирает в изображаемом действии только одну минуту. Потому живопись поэтическая ограничивается изображением действий, последовательно сменяющих друг друга. Таково, по указанию Лессинга, художественное описание у Гомера стрельбы Пандара, совершенно согласное со средствами поэзии и невозможное в живописи (Илиад. IV, 112). Гомер подробно рассказывает, как Пандар сначала натянул свой лук, потом, открыв колчан, вытащил оттуда крылатую стрелу и приладил к тугой тетиве; после того, дав обет Аполлону, разом потянул вместе с ушками стрелы и тетиву, тетиву привлек до груди, а железцо стрелы до лука; изогнутый лук заскрипел, тетива загудела, и полете-

ла стрела. Тот же эпический дух одушевлял и русских певцов в описании стрельбы, которое, как обычная эпическая форма, неоднократно встречается в «Древних русских стихотворениях» (стр. 130, 208, 217). Вот как стреляет Поток¹:

Вынимает он, Поток,
из налушна свой тугой лук,
из колчана вынимал калену стрелу,
и берет он тугой лук в руку левую,
калену стрелу в правую,
накладывает на тетивочку шелковую,
потянул он тугой лук за ухо,
калену стрелу семи четвертей,
заскрыпели полосы булатные
и завыли рога у туга лука.

Напротив того, изображение наружности человека, телесной красоты Лессинг предоставляет живописи и указывает на Гомера, который никогда не пускается в подробности при описании лица и даже красоту самой Елены изображает действием, какое оказывает она на троянских старцев. Мы упоминаем об этом общеизвестном месте «Илиады» только для того, чтоб выставить в настоящем свете подобное же описание женской красоты в одной сербской песне (кн. 2, № 40). Красавица Росанда, как невеста, для выбора себе жениха входит в терем к трем сербским воеводам, между которыми сидел и Марко Кралевич: «Только что вошла она, просиял терем на все четыре стороны от ее богатой одежды, от ее стана и лица. Взглянули три сербских воеводы, взглянули и застыдились, воистину Росанде подивились. Много чудес видал Марко, видал и вил на горах, имел вил и названными сестрами, а ни от чего не робел, ничего никогда не стыдился, и потупил глаза к черной земле». Описывать предмет тем впечатлением, которое он производит на душу, – великое искусство истинных

¹ Слич. Шевырева «Истор. русск. слов.», 1, 104, где приведено это сличение с точки зрения исторической.

художников. И эпическим певцам легко удается оно потому, что в своем воодушевлении они не умеют еще отрешиться от природы и следуют законам самого языка, который весь мир живописует по впечатлению, им производимому на человека. Ложное направление, как в нравах, так и во вкусах, происходит уже от личного произвола.

Теперь посмотрим, как эпический певец, будучи столь искренним другом природы, позволяет себе касаться ее в описаниях. В древнерусских стихотворениях, сказках и песнях, как вообще в народной поэзии других наций¹, не найдете ни одного подробного описания природы, которое само по себе составляло бы главный предмет рассказа, как это обыкновенно бывает в описательных поэмах, в романах, повестях и в лирических стихотворениях позднейшей эпохи. Средоточием всего мира для эпической старины был сам человек с его семьей и родным домом. Потому, согласно со свойством самородной поэзии – всегда на первом плане выводить человека, и язык образовал названия для вселенной: по-санскритски *мад'ьяма-лока* (собственно земля, из *мад'ьяма medius* и *лока mundus*), по-готски *midjun-gards* (собственно *media domus*), откуда скандинавское *midgardr*. Слова эти первоначально имеют значение *жилище посреди*, свидетельствуя о том, что человек искони почитал себя средоточием всего мира; а потом уж они переходят к значению земли и вселенной вообще. Так и наш *мир* (в старину *мир* и *мир* одно и то же) первоначально значит собрание людей, общество, а потом уж от человека переходит к значению вселенной. По мере того как человек удалялся от природы в своей жизни, он более и более чувствовал потребность воссоздать ее в поэзии, желая тем как бы наверстать то, что возратить было уже не в его силах. Это вторичное обращение к природе, уже искусственное, простой народ метко, хотя и бессознательно, выразил словом *натура*, которое в некоторых губерниях, например во Владимирской, употребляется в смысле науки, учености, просвещения, а человек *нату-*

¹ См. письмо В. Гримма, напечатанное во второй части Гумбольдтова «Космоса» по немецкому изданию 1847 г., стр. 33.

ральный – ученый, образованный, просвещенный. В период искусственной литературы описательная поэзия возникает в одно время с идиллией, и из одних и тех же потребностей. Даже по самой форме оба эти рода поэзии между собой родственны: как описательная поэзия описывает природу, так идиллия тоже *описывает* простой, безыскусственный быт в его первоначальном виде. Пастух, земледelec и вообще всякий мирный гражданин, далекий от тревог житейских, тем отличается от эпического героя, что дни его текут спокойно и однообразно: сегодня он думает и делает то же, что и вчера; завтра он будет думать и делать то же, что и всегда; уже в самом однообразии его жизни, ничем не возмутимом, заключается верный залог его счастья. Такую жизнь, неизменную, как внешняя природа, можно только описывать; рассказывать же о ней, повествовать – нечего, потому что рассказываются действия и события. Идиллическое расположение духа, родившее некогда особый род поэзии, в новейшее время более или менее ясно выказывается в романах, повестях и лирических сочинениях, выражая, вместе с сатирическим направлением, желание поэта уйти от действительности. Эпическая поэзия хотя и допускает смех, но только как невинную игру ясной души: «Кто не смеется, у того злая совесть», – говорит немецкая сказка (изд. Гримма, 1, № 9). Насмешливое же раздражение, свойственное сатире, или *смехотворение*, как говорили в старину, по убеждению наших предков, произошло от беса. Тот же разлад человека с жизнью и с самим собой – что в идиллии и в сатире – навел искусство и на поэзию описательную; ибо как иначе объяснить то равнодушие, с каким описательный поэт оставляет человека – самый занимательный во всякой поэзии предмет, ища удовлетворения своим неопределенным стремлениям в описании бездушной природы? Сколько странно это направление, также выразившееся некогда в целом роде поэтических произведений, но оно заметно проглядывает во многих современных произведениях.

Обращаясь к народной эпической поэзии, мы должны сказать, что она столько же чужда идиллическому, сколько

описательному направлению. Позднейшие писатели, мечтая о старине, нежными красками описывают счастливый, безмятежный быт; а старинная эпическая поэзия рассказывает о богатырях, страшных чудовищах и непрестанных войнах. Позднейшие писатели, думая сдружиться и полюбить природу, как ученые естествоиспытатели анализируют ее в своих произведениях; настоящая же поэзия природы, поэзия эпическая – первое место всегда дает человеку, касаясь природы мимоходом, сколько понадобится для того, чтоб выставить дела людские в настоящем свете. Описательная поэзия часто думает воодушевиться разнообразием природы чуждой, красотами итальянского неба и моря, суровыми картинами отдаленного севера; певец эпический удовлетворяется тем, что его окружает; ибо сила творческая повсюду – и вблизи, и вдали – равно велика, и благодетельная природа дает человеку все, что ему нужно, в окрестности его родного жилища (убеждение, очевидно, выразившееся в поверие – лечиться вокруг жилья растущими травами, будто бы потому, что и собака далеко в поле не бежит, почуя боль¹). О чистоте эпического воодушевления Вергилия, оставившего нам, кроме «Энеиды», описательные и буколические стихотворения, и Тасса, написавшего, во вкусе своего века, идиллическую драму, предоставляю судить самому читателю. Заметим кстати, что шуточный и насмешливый тон «Неистового Орланда», чуждый эпическому, спокойному рассказу, объясняется комедиями и сатирами Ариоста². Нет сомнения, что искусственная поэма, в связи с лирическим и прозаическим направлениями, сделала значительный шаг вперед, вместе с развитием человечества, только не в отношении собственно эпическом. Для теории поэзии Ариостовой, столь близко уже стоящей к Сервантесу и Бокаччио, бесспорно, потребуются иные основания, нежели для песен Эдды и сказок о богаты-

¹ Снегирева «Русские в своих пословицах», IV, 97.

² Строгое суждение Я. Гримма об эпических недостатках Ариоста и Тасса читатель найдет в его статье «*Italianische und scandinavische Eindrücke*», помещенной в «*Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*», изд. Шмидтом, 1845 г., ч. III.

рях Владимира. Тоска и насмешка, местами вырывающиеся у Данте, Ариоста, Сервантеса, дают знать уже о другом начале, которого еще и не предчувствовала простодушная поэзия эпического периода.

В самородной эпической поэзии внешняя природа обращает на себя внимание только тогда, когда она служит необходимым дополнением ясному представлению дел и характера человека. В этом отношении народная поэзия руководствуется тем же художественным воззрением, которое заставляло первого живописца в мире, Рафаэля, весь интерес картины сосредоточивать на человеке, а ландшафтом, как внешней обстановкой, только округлять все целое, в группе сосредоточенное. Гомер никогда не засматривается на природу столько, чтобы забыть о человеке. Как и теперь, простодушный селянин красоту ландшафта понимает только в угодьях – в плодородии полей, в богатстве вод рыбами или в удобстве реки для мельницы и пристани: так и Одиссей, восхваляя природу острова циклопов (одно из самых лучших описаний природы у Гомера, Одис. IX, 116), говорит о тамошних лугах, тучных и мягких, и о горных отлогостях для того только, чтобы указать на возможность насадить виноград и завести хлебопашество в этих диких местах; говорит о берегах и заливе для того, чтобы дать знать, какова могла бы выйти пристань на этом негостеприимном острове. Тот же применительный к нуждам человека взгляд на природу встречаем и в древнейших путешествиях, обыкновенно носящих на себе характер эпический, каково, например, у нас хождение Афанасия Никитина – в Индию. Собственно природу описывали в старину только в тех случаях, когда то было полезно для чего-нибудь. Так в наших разъездных или межевых надписях находим верную характеристику некоторых ландшафтных подробностей при описании долин, кустарника, дерев – разумеется, с той целью, чтобы яснее определить межу. Вот пример из межевой записи 1631 года, в «Актах юридических», стр. 183–185:

«От Олисановские пустоши Баева в овраге стоит дуб, от земли голенаст, вверху суковат, а ни нем грань; а от того

дуба на столб дубовой, а на нем две грани, а у столба две ямы, а столб стоит против горелого пня, на котором были старые грани, а от того столба *долинкою водотечью* вниз на столб дубовой, а на нем две грани: а от того столба вниз же *вражком суходолом* на столб дубовой, а на нем две грани, а столб стоит на водотечи; а от того столба прямо к болоту на березовой пень, а на нем две грани старые; от того пня в болото ж на иву *вверху суковата*, без верху, *покляпа на всход*, а на ней две грани; а от тое ивы через болото на березу *кудревату*, а от тое березы вниз тем же *вражком суходолом водотечью* на березу, *от земли голенаста, вверх кудревата, покляпа на полдень*, а от того столба через болото к полю на березу, *от земли голенаста виловата*, а от того столба к черному лесу на дуб, *от земли голенаст, с делью, вверх кудреват*, а от того столба *береза стоит у ивова куста*, а на нем новые грани по обе стороны, *а по сказке старожильцов была-де в ивовом кусте осина, а на ней были старые грани, и ту-де осину вырубил деревни Юрьевки крестьянин Борко*».

Особенно забавно эпической наивностью последнее описание в этой прекрасной характеристике русской природы. Кроме художественного взгляда на природу, подобные этой межевые описи тем важны для теории эпоса, что вышли из общего источника с одним обычным эпическим мотивом, встречающимся как в нашей, так и в чужеземной старинной поэзии. Непроходимые леса и дебри, а также и поля без протоптанных дорог изошряли в старину зоркий взгляд путника на приметы, по которым он мог бы опознаться. Потому в древних песнях и сказках герои помечают себе дорогу приметами. Так, в одной немецкой сказке девушка, чтобы выйти из непроходимого леса, куда была послана, сеяла по дороге горох и чечевицу, и когда пошла назад, то взошедшие семена служили ей указателями обратного пути (изд. Гримма, № 40). Подобно этому в малорусской думе «Побег трех братьев из Азова» два брата третьему кажут путь терновыми ветками, бросая их по дороге, а когда не хватило веток, тогда один из них стал кидать красную китайку, выдирая ее из-под кафтана.

Если, с одной стороны, природа обращала на себя внимание старины своими щедрыми дарами, то, с другой, не могла не возбуждать страха и ужаса своими сокрушающими человека силами. Но и в этом случае эпическая поэзия касается природы тоже только по отношению к человеку. В превосходном описании морской бури в пятой песни «Одиссеи» среди ужасов разъяренного моря читатель постоянно видит на первом плане Одиссея, который, не ослабевая духом, малопомалу выходит победителем из упорной борьбы со стихиями. Чувствуешь, что эпический поэт заставил Посейдона воздвигнуть бурю для того только, чтоб еще новой чертой оттенить твердый характер своего многоопытного героя.

Любовь и страх, связывавшие эпического поэта с природой, истекали из суеверного благоговения перед обоготворенными силами небесных светил, стихий, животных, растений. Ворон был для серба не только хищной птицей, но и злым роком: «У всякого, и у старого, и малого, свой ворон» – говорит он в пословице, то есть всякому своя черная доля¹. При таком воззрении поэту не могло прийти на ум празднично забавляться досужим описанием природы. К ней обращалась его творческая фантазия не с чувствительными мечтами, а с любовью и страхом. Как Гомер во взволнованном море видел гнев Посейдона, так и наш древнеэпический певец видел морского царя («Древние русские стихотворения», 342):

Расплясался у тебя царь морской:
а сине море всколебалось,
а и быстры реки разливались,
топят много бусы, корабли.

Описывая внешнюю природу только в отношении к человеку, эпический поэт естественно давал ей значительное место в уподоблениях, которыми живое творческое воображение хочет представить нравственные понятия в осязательных образах, заимствованных из наблюдений над природой.

¹ Вука Карадж. «Српске народн. посл.», 1849, стр. 161, 175.

Потому уподобления составляют не одно внешнее украшение слога, но существенную часть эпического взгляда на природу, которому в глубине и меткости уступают все описательные поэты позднейшей эпохи. Для примера приведем несколько эпических уподоблений из русских пословиц¹ как выражений общеупотребительных, в которых по преимуществу выразился общий всему народу взгляд на природу. Для полноты, где случится, укажем на уподобления в «Древних русских стихотворениях», в загадках, а также и в пословицах других славянских племен.

Вода, море. Море дышит волнами; не помутясь, море не устает; вода путь найдет. Красна река берегами. Остров в море, а сердце в горе. Как вешняя вода «по лугам разлилася, облелеила сила поганая и вокруг острогу Комарского» («Древние русские стихотворения», 323). В противоположность силе водяной стихии вот грациозное уподобление человека бездомного в сербской пословице: висит, как капля на листу.

Светила, день, ночь. Немного в поэзии таких глубоких мыслей, выраженных так художественно, какова пословица «На смерть, что на солнце, во все глаза не взглянешь». Ненарушаемую чистоту солнечного света сербская пословица выражает так: и солнце проходит грязными местами, а само не грязнится. Замечательна по изяществу характеристика ночи в народной поэзии: день меркнет ночью, а человек – печалью. В «Древних русских стихотворениях» (190, о злом человеке): Тугарин потемнел, как осенняя ночь. Кроме печали и мрачности духа, ночь возбуждала представление о таинственности и силе мрака, уничтожающего для зрения все окружающие предметы и распространяющего тишину: ночь матка, все гладко. В загадке о ночи: не стукнет, не брякнет, ко всякому подойдет.

Царство растительное. Береза не угроза: где она стоит, там и шумит. Хотя сосна и середь поля стоит, да к тому же бору шумит. Сосна на корню красна. Осина и без ветра шумит. Худое дерево в сук растет. Отломилась веточка от кудрявая

¹ Снегирева «Русские народн. пословицы», с дополнениями из моего собрания.

от яблони – отстаёт добрый молодец от отца, сын от матери («Древние русские стихотворения», 265–266). Словами, что листом стелет. Как бы лист со травой пристилается, а вся его дружина приклоняется («Древние русские стихотворения», 49). Хмель описывается в загадке: вокруг тына повисла золота грива. Земледельческий образ жизни выразился внимательной наблюдательностью при взгляде на хлебные растения и на все, относящееся к земледелию: всякому зерну своя борозда. Друзей у богатых, что мякины у зерна. Овес сквозь лапоть прорастает. Сравнения в «Слове о полку Игореве», заимствованные из быта земледельческого – от посева: «Чръна земля под копыты, костью была посеяна, а кровию поляна, тугою възшоша по Русской земли»; от молотьбы и веянья: «На Немизе снопы стелют головами, молотят чепи харалужными, на тоце живот кладут, веют душу от тела». Последняя черта этого уподобления напоминает следующее толкование загадки в одном рукописном сборнике: «Два есть мелющи жерновы, един подьмелется, а другой оставляется. Толк: жерновы есть мир, мелющся душа и тело, душа подьмелется, а тело оставляетца». Приметы на хлебные растения: лягушка квачет, овес скачет; не верь гречихе на цвету; овес в кафтане, а на грече и рубахи нет, и многие другие.

В наружности человека больше всего обращали на себя внимание *глаза*. Очи – вода: так названы они в сербской пословице, вероятно потому, что, подобно воде, подвижны и отражают в себе предметы. Предполагая очи сосудами, народ воображал, что они наполнены наравне с краями; отсюда сербская пословица: полно, как око. Сила зрения не могла не дать новой черты в описании глаза, который, видя все окражающие предметы, не может видеть ни себя, ни головы, в которую вставлен: очи все видят, а себя не видят, говорится в сербской пословице, согласно с прекрасной русской загадкой о глазах: вожжечки не долги, не коротки, круг поля встали, а круг головы не достали.

При таком живом воззрении на природу народ мог раскрыть свои понятия о душе, ее силах и действиях не иначе,

как в выражениях метафорических, заимствованных из видимого мира. Вот как изображаются сокровенные движения чувства в «Древних русских стихотворениях». *Взяло Добрыню пуще острого ножа по его сердцу богатырскому* (63). *Затуманилось его сердце молодецкое* (232). *Материно сердце распускается* (168). *Надо мною сердце не изнести* (208). В пословицах: что в сердце *варится*, то в лице не утаится; *из сердца не вынешь*, а в сердце не вложишь; в сердце окна нет. *Душа болит*, чего-то просит; *загорелась душа*; как слеза сорвется, так в пол и воткнется. Одна слезка покатилась, да и та назад воротилась. Слезка хоть *жидка*, да бывает *едка*. Слезка скоро сохнет. Терпи, голова, в кости скована. Любовь не пожар, а загорится, не потушишь. Вот описание любви из одного сибирского заклятия на привораживание: «Зажги ты красну девицу (*имярек*) в семьдесят семь составов, в семьдесят семь жил и в единую жилу становую... чтобы она тосковала и горевала по (*имрек*); сном бы она не засыпала, едою не заедала, гульбою не загуливала».

Любопытно обратить внимание на то, как в подобных метафорических описаниях души встречается природа вещественная с нравственной, которую эпический поэт также не умел, да и не любил ни анализировать, ни описывать. Он повествовал только о действиях человека, уже по ним заставляя слушателя догадываться о душевном расположении действующего лица. Он не мог предположить в человеческой душе того брожения, которое бывает от столкновения различных ее движений, добрых и злых, в продолжение жизни друг на друга находящихся под различными влияниями обстоятельств и выражающихся той немой душевной борьбой, описанием которой так любят томить читателя новейшие романисты. Чтоб не заглядывать в глубину души, эпический певец иногда охотно прибегает к сокрушительной силе времени, оказывающейся на душе *забвением*. Этим объясняется весьма обыкновенный эпический мотив: герои часто забывают то, чего бы, по человеческой природе, никак нельзя было забыть, например жену, детей, нежно любимую невесту, и забывают

так крепко, как будто ничего от прошлого в душе их никогда и не бывало. Такое недостойное и неблагодарное забвение обыкновенно объясняется силой чародейства, которым легко разрешала старинная фантазия все затруднения. Таким образом, душа героя, отрезанная забвением от всего прошлого, вновь действует в своей ненарушимой свежести, подчиняясь только общему расположению характера. Согласно с этим эпическим мотивом, язык сближает забвение со смертью (так, в кельтском языке *ankouin* значит и *забыть*, и *умереть*) или же представляет забвение силой доброй, уничтожающей в человеке злую память, как, например, в рязанском наречии *заметаться* употребляется в значении *забыть*.

Не зная законов природы ни физической, ни нравственной, эпическая поэзия ту и другую представляла в нераздельной совокупности, выразившейся в уподоблениях и метафорах, в которых неясные представления о той и другой заменяются свежим впечатлением, столь художественно действующим в поэтическом представлении. Как в языке часто от одного и того же корня происходят названия и чувства, и предмета, на чувство подействовавшего; например, *зреть* (смотреть) и *заря, зор* (свет), так и в эпическом уподоблении сочетались в одно стройное целое образ природы внешней с душевным движением, ему соответствующим.

Кроме уподоблений и метафор, эпитеты составляют существенную принадлежность эпического рассказа, также истекающую из эпического воодушевления и взгляда на природу. Свежесть впечатления, производимого предметом на певца, выражалась названием того отличительного свойства, которое резче других бросалось в глаза певцу и затрагивало его фантазию. Из множества украшающих и постоянных эпитетов в народной поэзии приведем менее известные и особенно замечательные по изяществу, чтобы показать, как даже одной чертой настоящая поэзия умеет ярко живописать природу¹.

¹ Примеры взяты из «Быта русского народа» Терещенки из «Записок о Сибири 1837 года», из «Очерков Южной Сибири» Гуляева, в «Библиотеке для чтения», из «Вологодских песен», в «Москвитянине» 1841 г., ч. VI.

Под *ходячими* облаками. Ко весне ко *разливной*. Без дыму, без смороду без чаду *кудрявова*. На черныя грязи, на *топучия* болота. Растут леса-то *вилявые*. Рожь густа: *овиниста примолотиста*. Да и крапива-то *жгучая*, да и осока *резучая*. Пчела *сера, синекрыленька*. Муравьище *кипучее*. Соловей птица *свистущая*. Орел птица *острая*. Мои малыя пташечки, ах вы свет мои *носатя*! Как не ласточка тропу тропила, не *косатая* дорожкой шла. Мое личико *разговорчивое*, ретиво сердце *зазнобчивое*. Проиграла красна девица что свою-то *трубчатую* косу. Ты катайся, руса коса, по моей *становой* спине, *узки* плечики одеваючи, *резвы* ножки обуваючи. С крови горячей и *трепущаго* тела (то есть живого).

Начав с того, что самородное эпическое воодушевление не терпит собственно так называемой описательной поэзии, мы дошли, по очевидным фактам, до того убеждения, что свежее и живописнее природа не воссоздавалась уже никем после старинных эпических певцов. Согласно со свойствами воодушевления распространять один и тот же спокойный тон и на великое, и на малое в эпическом рассказе и медлить с любовью на мелких подробностях, самый язык в древнейшую эпоху давал яркие, живописные черты для описания; ибо жизнь и природа, действуя на воображение человека, первоначально отразились в языке живым впечатлением, а не отвлеченным понятием. Поэтому живость и свежесть воззрения, в языке сохранявшиеся, необходимо должны были выразиться художественными и в то же время естественными, простыми украшениями эпического слога. Изобразительность языка в эпоху его образования немало содействовала цветущему воображению эпических певцов и, выражая свойства самого воззрения народа на мир и жизнь, сама по себе была уже художественным произведением эпического воодушевления целого народа. Чтоб не вдаваться в подробности, только для примера укажу на несколько провинциальных русских слов, художественно живописующих природу. Родник, вытекающий из растаявшей по весне или из *талой* земли, в Архангельской губернии называется *талец*. Первая молодая зелень, весенними почками едва показываю-

щаяся на деревьях, и первая из земли выходящая трава представляются в нашем языке произведением растительной силы, которая проторгается или *прочикается* сквозь кору древесную и земляную, и потому в той же губернии называются *про́чки* – словом, невольно напоминающим о том баснословном чутье, которое ухом услышит, как весной растет трава. В Южной Сибири лягушка, по впечатлению на осязание, получила имя *холодянки*, а змей – потому что ползет, назван *полоз*, словом, по воззрению, родственным с санскритским названием змеи: *урага* (собственно: идущая,двигающаяся грудью) и с латинским *serpens*. Таким образом, история языка и поэзии эпической, в древнейшую эпоху раскрываясь из одного и того же зародыша, постоянно идут в неразрывной связи друг с другом.

Удовлетворение праздного любопытства новостью и разнообразием есть потребность позднейшая, чуждая эпическому периоду. Дети, а также и простолюдины, и доселе с искренним интересом готовы еще прослушать ту сказку, которую слыхали столько раз, что сами знают ее наизусть. То же спокойное расположение духа заставляет слушателя со вниманием останавливаться на частых повторениях не только кратких предложений, но и довольно длинных рассказов, в эпическом произведении обыкновенно встречающихся. Как верное воссоздание жизни, в которой столь обыкновенны ежедневные повторения одного и того же, эпическая поэзия приучает и певца и слушателей к терпению своими постоянными повторениями, которые пропустить казалось так же невозможно и неестественно, как выкинуть из жизни день ожидания перед радостью или – из пути однообразное поле перед красивым видом. Потому эпические повторения терпелись как необходимость, которую сила поэзии и спокойный взгляд на мир делали приятной и для певца, и для слушателей. В Сервантесовом романе Санчо спутался и не мог продолжать сказки о пастухе потому только, что Дон Кихот, воспитанный в искусственной поэзии, не понимая важности эпических повторений, не хотел считать по порядку всех коз, которых по одиночке перевозил через реку пастух. Как лирическому по-

рыву, так и драматическому движению эпическая форма дает однообразное, невозмутимое течение. Потому в исполнении хороводных и других эпических игр заметно всегда некоторое принуждение, происходящее частью от стеснения личности играющих точным справлением старинного обычая, частью же от торжественности, всегда неразлучной с обрядом: «Не дорога́ песня, а дорог *устав*», – говорит народ. Потому и на свадебных обрядах постоянно господствует эпическое равновесие духа, несмотря на многие чисто драматические их мотивы, каковы, например, подробное, часто комическое, осматривание наружности невесты по всем статьям и приметам, похищение невесты, продажа ее косы, прощанье невесты с подругами, с волей, с девичьей красой, столь художественно выраженное во многих причитаньях, расставанье ее с отцом, с матерью, опасения при вступлении в новую жизнь и страх перед новой родней, так сильно изображенные в свадебных песнях; наконец, живейшие опасения, чтоб злой человек не испортил новобрачных, и хлопоты об отвращении чарами всякого сверхъестественного зла, ибо, по старинному убеждению, «свадьба *без див* не бывает». Сколько затрагивающих душу драматических интересов! И между тем в художественном выражении их в свадебных обычаях ни малейшего драматического раздражения; все идет чинно и складно, по заведенному единожды навсегда порядку, по преданию и старине. Таким образом, даже самой драматической минуте в жизни эпическая форма умела дать спокойное, ровное течение.

Сам певец, хотя и неясно, чувствовал влекущую его в общей толпе целого поколения ничем не удержимую силу предания и обычая.

Он был неволен как в содержании рассказа, идущем от старины, так и в способе выражения, употребляя общепринятые, обычные эпические формы, уподобления, эпитеты, метафоры и вообще подчиняясь складу и ладу народной речи. Потому самородная эпическая поэзия в течение столетий представляет замечательную ровность языка, не нарушаемую личным способом выражения отдельных певцов и

составляющую отличительный характер эпического слога. Вращаясь в сомкнутом круге преданий и обычая, певец весьма естественно не мог придавать большего значения своим личным способностям... Смирненное сознание эпического поэта в невольном вдохновении художественный грек прекрасно выразил *обращением к музе*, чтоб она сама устами певца поведала миру о старине.

* * *

В заключение считаем не лишним сказать несколько слов о значении и объеме, какие даны эпической поэзии в этой статье. Мы думали объяснить только начало эпической поэзии в связи с историей языка и жизни народной и в общих чертах определить свойства эпического воодушевления. Мы сближали иногда Гомера и средневековые поэмы чужих народов с нашими песнями и сказками, но единственно для того, чтоб объяснить предмет рассуждения, не позволяя себе никаких выводов касательно взаимного отношения этих разнородных произведений. Даже в современной народной словесности находили мы следы глубокой древности, потому что язык сохраняет многое от доисторической старины верно и неизменно: что мудреного найти и теперь в ходу какое-нибудь старобытное предание, когда язык досель сберег в значительной чистоте в устах народа некоторые грамматические формы от XI века, как, например, большую часть падежных окончаний имен и местоимений!

Чтоб не затруднить разрешения вопроса его сложностью, самородную поэзию мы рассматривали независимо от влияния письменности. Точно так же старались мы удержаться от рассуждения о влиянии образованной литературы и некоторой цивилизации на эпопею, уже заметном в романах о Сиде, в Нибелунгах и даже в некоторых наших сказках.

Грамотность, общественность и успехи образования дают иное направление эпическому воодушевлению. Как в период самородной поэзии даже лирический порыв поглощается об-

щим настроением эпическим, выражаясь в песне обрядной, так при влиянии письменности и образованности эпическая поэзия вносит в свое содержание прозу, дидактический и лирический элементы. Гораздо труднее обработать этот последующий период брожения разнородных составных частей, когда рядом с древнейшим эпическим вдохновением оказывается уже ученость прозаика и увлечения лирического порыва отдельных лиц. Чтоб начать исследование дела с начала, мы, естественно, должны были обратиться к периоду предшествовавшему.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИЗУЧЕНИЕ НАРОДНОГО БЫТА И ПОЭЗИИ

Общее обозрение главных направлений в литературе этого предмета. — Школа лингвистическая. — Веды. — Мифология природы. — Школа этнографическая. — Бенфеисты и теория исторической передачи предания. — Теория общих мест в мифе и сказании. — Школа этнографическая. — Ее отношение к филологическим исследованиям по классической древности. — Бахофен и его сочинения о правах женщины. — Летописные сказки славянских племен. — Сказочное родословие первых русских князей. — Эпические предания о княгине Ольге. — Теория исторической передачи предания. — Доисторическая археология по курганным раскопкам. — Семитическое влияние на раннюю культуру древних классических народов. — Влияние христианства на язычников. — Теория так называемого вырождения в приложении к мифологии. — Средневековое двоеверие. — Иконография и народные предания и поэзия. — Отношение еретических сект к двоеверию.

Как ни пристрастны суждения современников о самих себе, кажется, без всякого предубеждения можно исключить из этого правила все более и более оправдываемое очевидными фактами мнение о том, что никогда прежде наука не

умела так основательно относиться к изучению прошедшего, как она относится к нему теперь. Ограничиваюсь литературой, потому что об этом предмете веду речь. В прежнее время останавливали на себе взгляд только высшие пункты человеческого развития, окруженные сиянием вековой славы, которое своим ослепляющим блеском только сильнее заставляло сгущаться окружающий эти светлые пункты мрак. Гомер, Дант, Шекспир, с причислением к ним немногих других гениальных личностей и крупных талантов, – таков был исключительный предмет, достойный внимания науки, поставленной на высокий пьедестал, в уровень с аристократическим блеском литературных светил, в уровень и с аристократическим вкусом изящных умов избранного общества. Это была история цивилизации в самом тесном смысле слова, то есть история великих цивилизаторов, вождей и представителей целого народа и всего человечества. Историческое изложение состояло не в естественном шествии, шаг за шагом, по медленному пути развития народных масс, а в смелом перелете от одного верстового знака к другому, с их громкими надписями. Историк литературы столько же не хотел знать, какими духовными интересами пробавлялась темная толпа, влача свое скромное существование в промежутках, иногда довольно долгих, между этими бросающимися в глаза гранями, сколько не хотел знать обитатель пышных палат, как в поте лица ест свой хлеб окружающая его палаты нищая братия.

Признание за народными массами законного права на нравственное бытие, не снисхождение только, а серьезное внимание к их духовным интересам, к их самородной безыменной поэзии, к их играм и забавам, к народным обычаям и верованиям, к народным книгам – одним словом, все это множество вопросов по народной жизни и словесности, теперь понятных всякому и оцененных по достоинству, возникло в сознании далеко не вдруг, развивалось по частям и постепенно и созревало в течение последнего полувека в борьбе с враждебными этим вопросам принципами и преданиями. Перевес в пользу народных масс совершился не по расчетам

теории, не в досужестве ученых исследований и поэтических мечтаний. Историки литературы принялись за исследование всевозможных мелочей в хламе старинных рукописей, за тысячи безыменных писателей сомнительного достоинства, за народные песни, сказки и былины, за площадные фарсы и другие произведения наивного народного слова, осуждавшиеся риторикой приличий на вечное забвение; за все это, говорю, принялись историки литературы – не потому что, окончив с главным и лучшим, то есть с гениальностями и талантами, ради процесса своей ученой работы спускались все ниже и ниже и от нечего делать нажились наконец на посредственность и всякую пошлость.

То же самое замечается и вообще в искусстве, которое в этом, как и в других отношениях, разделяет судьбу литературы. Старинные галереи, составившиеся во времена теории изысканного вкуса, как Дрезденская, Луврская, в ее прежнем составе, наш Эрмитаж в Петербурге, допустили на свои стены только великое, громкое или, по крайней мере, изысканное и изящное, по мнению тогдашнего избранного общества. XVI и XVII столетия господствуют в своих лучших представителях, и все предшествующее этим представителям, все их окружающее и сопровождающее предано полнейшему забвению до такой степени, что только в тридцатых годах текущего столетия немногим смелым умам удалось, к общему удивлению, спасти из реки забвения такие ставшие теперь общеизвестными имена, как Жиотто, Франческо Франча, Беато Анджелико или Бернардино Луини. В наше время коллекции возникают совершенно на другом основании и при других взглядах, противоположных прежним. Такова, например, коллекция так называемых чудских древностей в нашем Эрмитаже, состоящая из металлических изделий грубой работы с чудовищными рисунками, от которых с презрением отвернулся бы старинный читатель болонской школы живописи, тогда как, на наш взгляд, эти древности открывают для истории человечества целый период в его развитии, столько же любопытный для исследования ранних источников, как и

позднейших влияний. Точно так же не по внешнему изяществу, не по красоте линий или гармонии колорита интересуют современную публику возникающие в разных местах музеи христианских древностей, составляемые из грубых изделий средневековой иконографии, в которых из-под безобразия внешней формы выступает такое неисчерпаемое богатство содержания, о каком и понятия не имели изящные щеголи XVIII столетия, украшавшие свои дворцы Пуссенами и Лебрюнами. И как бы стали издеваться они в своем легком остроумии, если бы взглянули, до какой жалкой тривиальности дошли их потомки второй половины XIX столетия, что вздумали воздавать почести даже мужицкому костюму и рядом с галереями итальянской живописи стали заводить коллекции из мужицких кушаков, полотенец, ширинок и тому подобной рухляди, которой во время оно чопорный вкус не терпел даже в пейзажах, замаскировывая все мужицкое в классические костюмы пасторального стиля.

Громадным переворотам надобно было совершиться и в жизни и в умах, надобно было перетряхнуться вверх дном всем политическим, религиозным и общественным учреждениям, перетасоваться всем сословиям; надобно было пройти через целый период смещения умов, направлений, вкусов и убеждений, чтобы перенести свои эстетические интересы от Вергилия и Вольтера к простонародной песне, от Лаокоона к романской капители с чудовищным рельефом и от Рафаэля к бессмысленному узору бабьего полотенца. Не пресыщение изысканной цивилизацией руководило вкусы в этом переходе и тем более не посягательство на великие знаменитости в пользу дюжинной посредственности. Напротив того, никогда прежде не были изучаемы великие писатели и знаменитые художники так основательно, как они изучаются теперь, и в особенное достоинство нашему времени надобно приписать тот глубокий, всеобъемлющий взгляд, которым современный человек умел окинуть в своем прошедшем все великое и малое, и высоты гениальных личностей и низменные уровни сплошных масс населения, и в том и другом открыл незри-

мую до сих пор гармонию, в силу которой уравниваются достоинства и личностей и масс.

В прежнее время не только беспрекословно относились к авторитету гениальной личности, но и воздавали ей какое-то мистическое чествование. Это был идол, пред которым должны были все преклоняться, оракул, который давал всем мудрые ответы. Тогда-то составилось внушительное для скромных умов убеждение, что гений именно на то и призван, чтобы давать ответы на предложенные ему современностью вопросы, которых сама она, без этого сверхъестественного пособия, не решит. Усердно подслушивали тогда эти гениальные ответы оракулы и излагали их в наставительной форме статей эстетического уложения, которое тем больше выигрывало в округленности своей системы, чем дальше уходило от исторической истины. Потому что не только понять эти ответы как следует, но даже только открыть их и на них остановиться можно лишь тогда, когда чутким ухом вслушаешься во всю массу относящихся к ним вопросов, а для этого надобно сполна погрузиться в ту низменную, бытовую среду, сложенную из тысячи жизненных мелочей, на которых возникла гениальная личность, и чем популярнее такая личность, чем глубже и шире захватывает она в своей деятельности интересы масс, тем необходимее для уразумения ее это всестороннее изучение окружающей ее среды. Каким множеством более или менее заметных нитей связывается Шекспир не только с его ближайшими предшественниками и с эпохой Возрождения, но и с массой ранних средневековых памятников народной жизни и литературы!¹ Произведения Рафаэля, раннего наивно-благочестивого стиля, почти сливаются

¹ См. диссертацию профессора Стороженки «Предшественники Шекспира». СПб., 1872. «Шекспир и его предшественники, – говорит автор в одном из своих тезисов, – принадлежат к одной и той же школе драматургов: в способе пользования источниками, развития действия, группировки сцен, даже до некоторой степени в обрисовке характеров и т. д., они следуют одним и тем же приемам, так что различие между ними по отношению к художественной технике состоит не в самом приеме, а только в большей или меньшей степени его совершенства».

с массой предшествующих и современных ему произведений школы умбрийской, которую не только оценили, но и открыли только в наше время¹. Невнимание к скромным деятелям, окружавшим знаменитую личность, доводило до вопиющей несправедливости, когда громким именем этой личности покрывали их собственные произведения, как, например, многие картины Бернардино Луини до сих пор шли в разных галереях под ярлыком Леонардо да Винчи. Микроскопические наблюдения библиографов над массой самых дюжинных, казалось бы незначительных по своему литературному достоинству, памятников рукописных и печатных усвоила себе и новейшая история искусства, например в сочинениях Ваагена, Кроу, Кавалькаселле и др. В параллель с безыменной литературой народных книг возникла такая же безыменная история искусства в разработке древнехристианской археологии и других областей искусства, в которых выражается не личное вдохновение мастера, а совокупность убеждений и понятий всех и каждого. Старинная рукопись с неискусными переделками каких-нибудь восточных сказок дает в наше время такую же богатую поживу для историка литературы, какую извлекает для себя и историк искусства из грубых миниатюр, которыми украшена рукопись. И как благодаря этой кропотливой библиографической работе наука открыла разные средневековые источники Шекспира и Данта², а также подражания «Божественной комедии» в современной Данту европейской поэзии³, так и для истории искусства безыменная, дюжинная миниатюра⁴ открыла новые точки зрения и новые источники для объяснения многих крупных явлений, которые доселе стояли особняком и не опирались на основе

¹ Rio. De l'ars chrétien, 1861, во 2-м томе.

² Simrock. Die Quellen des Shakspeare, 2-е изд. 1870. Villari. Antiche legende e tradizioni che illustrano la Divina Commedia. Pisa, 1865.

³ «Сборник» на 1866, издан. Обществом древнерусск. иск. при Моск. музее, во 2-м отд., стр. 80.

⁴ См. статью Паура «Immanuel und Dante», Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellsch. Том 3, 1871.

последовательного развития. Разительный пример в этом отношении представляет натурализм Джиотто и его школы. Этот решительный поворот от прежней, так называемой византийской, рутины обыкновенно объясняли только личным гением великого мастера. Знакомство с миниатюрами в рукописях современных и предшествующих этому живописцу не оставляет сомнения, что склонность к натурализму заметно обнаруживалась в самой среде читающей публики, особенно во Франции, в связи с легким и забавным содержанием рукописей, в которых миниатюрист пробовал свои силы передать сцены из действительной жизни, описываемые в тексте. По самому ходу вещей, более и более предъявляли право на уважительное внимание к себе такие явления в искусстве, литературе и жизни, которые прежде, кроме свидетельства грубости и варварства, не имели никакого значения. Сколько веков оставался бессмысленным загадочный барельеф над воротами Пармского баптистерия, изображающий человека, взлезającego на дерево, корень которого подгрызают два зверя! И только в наше время, когда с должным вниманием отнеслись к народным книгам, стало всем ясно, что это не что иное, как скульптурное воспроизведение общеизвестного в средние века эпизода из истории о Варлааме и Иоасафе-царевиче, притом эпизода восточного, буддийского происхождения, о древе жизни и человеке, стремящемся по этому дереву за сладостями мира сего. Эпизод этот часто попадает между неуклюжими миниатюрами и в русских рукописях даже XVIII столетия¹. Ходившая у нас на Руси забавная сказка о Соломоне и Китоврасе не только дала содержание одному из изображений на воротах новгородского Софийского собора², но по своим источникам состоит в ближайшем родстве с повествованиями о Мерлине в эпическом цикле о Санграле и Круглом Столе³.

¹ Особенно много для этого сделано у Ваагена в его «Kunstwerke und Künstler in England und Paris», 3 тома, 1837–1839.

² См. мою «Русскую христоматию», 1870, стр. 156, 159.

³ Профес. Веселовского «Славянския сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине». СПб., 1872.

Г. Стасов усматривает следы буддийских рисунков в незатейливых узорах русских крестьянских полотенец¹.

Итак, нашему времени принадлежит великая заслуга оценить по достоинству скромную деятельность народных масс, вызвать из прошедшего целые периоды духовного развития, не отмеченные ни одним заметным именем выдающейся из сплошной среды личности. Науки и нравственное чувство слились вместе в этом подвиге высокой гуманности. Человеческое низшло к меньшей братии, погрязшей в варварстве и невежестве, и усмотрело в ней нравственные задатки человеческого развития, а наука в этих задатках открыла прочную основу, на которой сооружается здание многовековой цивилизации. Признание высоких поэтических достоинств за простонародными песнями и сказками было столько же подвигом великодушного самоотвержения со стороны цивилизованного общества, сколько и знаком зрелости эстетического вкуса, сказавшегося в пользу простоты и естественности; потому что, как заметил Яков Гримм², в поэзии лирической и драматической, то есть в искусственной, книжной, при произведениях отличных бывают и плохие; в поэзии эпической могут быть только произведения или истинные, настоящие, то есть безыскусственные, или же ложные, то есть искусственные. При таком взгляде уравниваются в своих достоинствах все народности, к какой бы породе они ни принадлежали и на какой бы степени цивилизации ни стояли: на самой ли высшей, как евреи, египтяне, народы классические, или на низшей, как финны, литва, татары и вообще дикари Старого и Нового Света.

Если, как замечено выше, современная наука признала несколько не оскорбительным для чествования гениальной личности изучение ее деятельности в теснейшей связи с окружающей ее низменной средой, то еще настоятельнее оказалась потребность в сравнительном изучении народного

¹ См. в его введении к изданным в СПб. в 1872 г. «Памятникам русского народного орнамента».

² В монографии о финском эпосе, в журнале Гофера «*Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache*». 1-я тетрадь 1-го тома, 1845.

быта, религии и поэзии разных народностей, невзирая на различие их по степеням исторического развития, до которых они достигали. В эпоху поклонения классическому идеалу в пластических типах Аполлона, Дианы и других прекрасных созданий античной фантазии почли бы неприличной насмешкой, дерзким кощунством над цивилизацией, если бы кто вздумал для объяснения этих мифологических личностей сблизить с ними уродливые представления мифологии литовской, финской или краснокожих американцев. В какой мере такая классическая брезгливость была в порядке вещей еще в сороковых годах текущего столетия, можно заключить из того, что сам Шеллинг, читая в то время лекции по философии мифологии, не хотел для этого предмета воспользоваться даже скандинавской «Эддой»: так казались ему странны и так далеки от классических образов оригинальные представления северной фантазии. Напротив того, в наше время греческая мифология исследуется не только на основе сравнительного изучения с древнейшими преданиями арийских народов, доносящимися до нас из доисторической глубины в самых ранних гимнах индийских «Вед», как это делает в своем классическом сочинении профессор Велькер¹, но даже и вообще изучается сравнительно с разными низшими по развитию народностями, не принадлежащими к поколению народов индоевропейских, например с финнами и американскими дикарями, как это делает Шварц в своем исследовании о происхождении мифологии, главнейше сосредоточенном на мифологии греческой².

Как скоро наука перенесла свой интерес от исторической личности к народной массе, тотчас же должна была она принять другой метод и задать себе новые задачи. Народный быт, который с некоторого времени все больше и больше отмежевывал себе пространства в истории того или другого из народов, ознаменовавших себя на поприще исторического раз-

¹ Griechische Götterlehre. Götting., 1857.

² Der Ursprung der Mythologie, dargestellt an griechischer und deutscher Sage. Berlin, 1860.

вития всего человечества, наконец становится самостоятельным предметом *сравнительной науки*, которая, разрушая преграды исторического обособления народностей, исследует их основные элементы и естественное их развитие, независимо от искусственных слоев их исторической цивилизации. Язык, религия, начатки семейного и общественного быта, народная поэзия и обычное право – вот главнейшие предметы, на которых она сосредоточивается. Таким образом, история уступает место *этнографии*, философия истории сводится к положительным данным сравнительной грамматики, сравнительной мифологии, сравнительной истории права и вообще к сравнительному изучению народного быта, основанному на точных статистических данных; эстетическая критика, дотоле основанная только на образцах, как лучшем цвете исторической цивилизации, в массе народных безыскусственных произведений ищет новых жизненных законов, захватывающих вместе с внешней формой все обилие содержания, в ненарушимой связи народной словесности с народным бытом во всех его теоретических и практических проявлениях.

Изучение народности – эта *новая наука* XIX века, несмотря на свою молодость, успела уже пройти через целый ряд опытов, проверенных критикой. Зародившись в недрах романтизма, она усвоила себе сначала всю мечтательную прелесть этого поэтического направления, которое особенно живо высказывалось в любви и благоговении к своему родному. Этими чувствами вдохновлялся знаменитый Яков Гримм в своих гениальных исследованиях и открытиях по германской старине и народности; те же чувства руководили незабвенным Шафариком, когда он собирал в одну родную семью разрозненные судьбой славянские племена и закреплял их союз в одной общей им всем этнографической карте. Сентиментальные увлечения своей народностью, соответствовавшие складу умов сороковых годов, должны были уступить место положительным данным сравнительной грамматики и сравнительной мифологии языков индоевропейских, потому что эти науки с математической точностью грамматического разбора привели

к тем результатам, что все существенные основы языка, быта семейного и племенного, мифологических и поэтических преданий – не принадлежат исключительно ни славянам, ни германцам, ни классическим народам, а составляют нераздельную собственность всей группы народов индоевропейских, или *арийских*, и именно в ту отдаленную эпоху, живая память о которой сохранилась до наших времен в древнейших гимнах и обрядах священных книг древнеиндийского племени, известных под именем «Вед». Таким образом, изучение своей народности – славянской или немецкой – было расширено в сравнительном изучении с народностями родственными, в том их раннем зародыше, из которого потом разветвились индусы, греки, литва и другие соплеменники.

Между тем ученая пытливость, не довольствуясь соплеменной областью индоевропейской, направляла свою деятельность и на другие, чуждые народности, каковы алтайские, семитические, народности дикарей Нового Света, и в результате исследований по этому предмету оказалось, что бо́льшая часть преданий и сказаний, которые сначала признавались собственностью народов индоевропейских, встречаются в поразительно сходных чертах – то в финской «Калевале», то в каком-нибудь мифе или обряде краснокожих дикарей Америки.

В народностях, с их грубыми начатками ранней культуры, с узкими условиями их быта и понятий, привыкли с давних времен видеть только преграды, которыми разобщаются между собой нации, а в цивилизации, выработанной историей, полагали силу, обобщающую народности, как, например, на Западе, племена кельтские, романские, германские обобщались между собой посредством католичества, с папою и латынью, или посредством политических учреждений, с германским императором и феодализмом.

Этому искусственному обобщению во имя цивилизации новая наука сравнительного изучения народностей старается дать твердую и широкую основу сродства первобытного, которое она открыла сначала в родственной области народов арийских, или индоевропейских, и потом – в самом широком

объеме сравнения народностей всего земного шара, наименовавши такое изучение *народной психологией*.

В теоретическом отношении эта сравнительная наука открывает ученым необъятное поприще деятельности в изучении религии, философии, права, нравов, поэзии. В отношении же практическом она находит себе прямое соответствие в том сближении между нациями, которое все более и более облегчается удобством и быстротой путей сообщений и которое год от года все более дает себя чувствовать во всех этих международных съездах, конгрессах, союзах, выставках и других проявлениях народных масс, расширяющих таким образом свои интересы далеко за пределы узкого понимания народности.

I

Сравнительное изучение языков индоевропейских с достаточной ясностью удостоверяет, что греки, итальянцы, кельты, германцы, литва и славяне отделились от своих азиатских соплеменников и ушли из своей восточной арийской прародины прежде, нежели из быта пастухов перешли они к быту земледельческому, прежде, нежели в их первобытном жилище установилась земледельческая культура¹. Потому слова, означающие быт этой культуры, например *орать*², или пахать, общие всем европейским соплеменникам, не находят себе родственных в санскрите и зенде, и если европейское *орало* (или *рало*) действительно соответствует в санскрите слову, имеющему смысл лодки и весла³, то уже из этого самого следует заключить о той неопределенности, какая

¹ Sick. Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen, 2-е изд., 1871, стр. 1054.

² Слав. *орати*, *рало* или *орало*, гр. *άρῶν* *арортров*, лат. *arare*, *aratrum*, готск. *arjan*, литовск. *arti*.

³ В «Ригведе» *aritra* – лодка и весло. См. монографию Куна «Zur ältesten Geschichte d. indogerm. Völker», у Вебера в «Indische Studien», I. 353. Любопытно в литовск. языке довольно близкое созвучие между *arti* – пахать и *irti* – гребти веслами. Сипо. Forschungen im Gebiete der alien Völkerkunde, 1871, 1, 25. Дювернуа. Система основных элементов и форм славянск. наречий. 1872, стр. 40.

в арийской прародине европейских народов соединялась с понятием о труде земледельца. По тому же самому объяснения земледельческого характера германского громовника *Тора* или славяно-литовского *Перуна* (*Перкуна*) надобно искать специально на почве уже европейской, а не индоевропейской. Индийский громовник *Индра* первоначально чествуется в интересах быта пастушеского, а не земледельческого; он поит небесной влагой своих коров, а не хлебобродную ниву.

Все же в незапамятную еще эпоху, до своего разделения, в первобытном своем общении, народы индоевропейские, или, точнее, ранние зародыши их, до того уже успели развить свой быт, что, прошедши сообща чрез долгий период темного варварства, в кровосмесительном, зверском нарождении племен, они, еще в своей прародине, мало-помалу выработали благоустроенный семейный быт до такой полноты и точности, что уже составили себе ясное понятие об *отце* и *матери*, *сыне* и *дочери*, *брате* и *сестре*, *свекре*, *девере*, *снохе* и других терминах родства, которые, за незначительными исключениями, во всех языках индоевропейских звучат почти одинаково. Такого полнейшего сродства в языках, без сомнения, не могло бы быть, если бы каждый из этих народов, уже по выходе из Азии, своим собственным путем доходил до семейного строя и до соответствующих этому строю понятий¹. Надобно полагать, что представление о власти и о нравственном подчинении ее авторитету выработалось не из враждебного отношения побежденных к победителям, а в мирных недрах семьи, когда она, течением времени, сосредоточилась под главенством отца. Потому-то *pater*² значит собственно не отец, от которого рождаются дети, а *защитник*, *пастырь*, *господин*, и тотчас же, как скоро религиозное представление возвысилось до понятия о высшем божестве, это слово было

¹ Кун в той же монографии и за ним Шлейхер в «Кратком очерке доисторич. жизни северо-вост. отд. индо-европ. яз.», в приложении к VIII т. «Записок Академии наук», 1865. – Проф. Лавровского «Коренное значение в названии родства у славян», в прилож. к XII т. «Записок Академии наук», 1867.

² Санск. *piter*, нем. *Vater* и пр.

перенесено и на него. Так в самых ранних памятниках индоевропейской мифологии, в древнейших гимнах индийских «Вед», слово, означающее *небо* (*dyaus*), когда употребляется в смысле божества, имеет при себе слово *отец*, то есть – *небо-отец* (*dyaus-pitar*), как у нас говорится *мать-земля*, *мать-сыра земля* (греч. *δημήτηρ*), или как у греков *Зевс-отец* (*Ζεύς πατήρ*). Уже с этой характеристической приметой семейного авторитета вынесли свое божество индоевропейцы из Азии, как это особенно видно из родственного с только что приведенным индийским термином латинского слова *Ju-piter* (*Jovis*), что значит тоже *небо-отец*¹. Если, с одной стороны, самые явления природы для возведения их в божественный сан должны были получить семейный авторитет отца, то, с другой стороны, и отцы, отшедшие из своей семьи, отцы усопшие, в свою очередь, с незапамятных времен были уже причислены к существам божественным, в так называемом *родительском рае*, у индийцев еще – в *жилище отцов* (*pitri-lokam*), находящемся в южных пределах неба, в царстве *Ямы*, который, как первый на земле человек, есть вместе и первый родитель из всех отшедших потом в рай и потому ему подчиненных. По законам Ману, сын обязан чествовать своего отца не только при жизни его, но и по смерти – жертвами и другими обрядами, подобающими усопшим². Таким образом, чествование отцов или дедов (польск. поверия о *дзядях*) не только возводит к незапамятной эпохе обряд *родительской годовщины*, или поминовения родителей, почему кое-где на Руси *родителем* называется каждый умерший, даже ребенок-девочка, – но вместе с тем приводит исследователя к тому заключению, что и самое понятие о душе и ее бессмертии составилось у народов индоевропейских в теснейшей связи уже с благоустройством семейного начала, и так как недавняя попытка Менцеля доказать присутствие основной идеи о

¹ *Ju* (в слове *Ju-piter*), вм. *dju*, и гр. *Ζεύς*, вместе с санск. *dyaus* происходят от общего им корня *div* – светить. **Что и Юпитер и Зевес первоначально означали небо**, явствует из выражений *sub love frigido*, *Ζεύς ὕει* (идет дождь).

² Donner. Pindapitryajna. Berlin, 1870.

бессмертия души у дохристианских народов¹ вполне оправдывается древнейшими преданиями в индоевропейской мифологии о *напитке бессмертия*, глубоко вошедшем в мифы индийские, иранские, греческие, германские²; то, вместе с благоустройством семьи, европейские народы вынесли из своей первобытной родины и еще более прочную основу для цивилизации – в великой идее о бессмертии души.

Впрочем, несмотря на несомненные свидетельства языка о первобытности правильного учреждения семьи в народах индоевропейских, их мифология представляет нам самые резкие противоречия этому учреждению во множестве мифов о грубом кровосмешении братьев с сестрами, родителей с детьми и о страшных злодеяниях в недрах семьи, которые, однако, трактуются в мифах не как преступления, оскорбляющие общественную нравственность, а как дела обыкновенного порядка вещей. Достаточно вспомнить о самой развитой, самой изящной мифологии, греческой, чтобы набрать сотни фактов в подтверждение этой истины. Кронос самым гнусным образом увечит своего отца Ураноса, прилагая к нему казнь, которой некогда обрекали побежденных бесчеловечные их победители³; тот же Кронос посягает и на своего сына Зевса, которого спасают только хитростью; Гера не только супруга, но и сестра Зевса, как вообще и в других мифологиях принято за обычай, что божественные супруги вместе и брат с сестрой. Кроме того, Зевс имеет и много других супружеских связей, не только между посторонними женщинами, но и в своей семье, и нарождает таким образом целый ряд мифических личностей, которым не вменяется в бесчестие, казалось бы, незаконное

¹ Wolfgang Menzel. «Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre», в двух частях, 1870. Слич. Rochholz. «Deutscher Unsterblichkeitsglaube», в 1-м томе его «Deutscher Glaube und Brauch», 1867.

² Инд. *сома*, иранск. *гаома* – мифическое дерево и напиток из его листьев, напиток бессмертия, *амирита*, в основе то же, что греч. *амброзия*, которой соответствует вещий напиток германского Одина – *miodr*, залог примирения между Асами и Ванами и вместе кровь вещего Квасира.

³ О скоплении см. лингвистические данные Бенфея в «Orient und Occident», 1, 188–190.

их происхождение. Отцы, уstraшенные предсказанием беды от своих детей, обыкновенно велят их забросить на съедение диким зверям, но дети, так или иначе, спасаются и причиняют смерть или бедствие своим родителям. Это общее место в сказаниях почти всех народов мы встречаем на классической почве в мифах о Персее, Эдипе, Ромуле, Парисе; все они были заброшены, и все волей или неволей отомстили своим отцам. Персей убивает Акрисию, Эдип – Лая, Ромул – Амулия; Парис же становится виновником гибели не только своего отца Приама, но всей царственной его фамилии и самой Трои. К отцеубийству миф присоединяет иногда кровосмешение с матерью, например того же Эдипа с Иокастой.

Мы увидим после, к каким гипотезам прибегают ученые, чтоб объяснить распушенность семейных нравов, составляющую любимое содержание мифов; теперь же для нас достаточно и того, чтобы выставить на вид самый факт, – каков бы ни был его первоначальный смысл, – что мифологические личности в своих действиях резко противоречат выводам сравнительной лингвистики, говорящим в пользу твердых начал семейного быта, который будто бы былработан народами индоевропейскими в раннюю эпоху развития их языков и мифологии. Во всяком случае, народы перенесли в идеальную область мифологии те семейные и общественные отношения, которые видели в своей действительности, и, имея в сознании зародыши идеи о благоустроенном семейном начале, вместе с тем и в жизни, и в мифологии проявляли постоянно шаткость этих начал, выражавшуюся непрерывными отклонениями от того нравственного идеала семьи, который так точно и ясно был уже давно определен в самом языке терминами: *мать, жена, брат, свекор* и пр. Самое колебание семейных нравов, так очевидно высказавшееся бросавшимся в глаза противоречием между языком, который скреплял семейные узы, и между мифологией, которая их расторгала, это самое колебание уже очень рано должно было пробудить нравственное чувство и направить ум критически отнестись к жизни и ее идеалам в мифологии

и языке. Результаты этого нового духовного прогресса закон укрепляет изречениями суда и правды, а поэзия прилагает к старинным мифам и сказкам и, не находя в них нравственной правды, горько оплакивает заблуждения человеческие, и из темной толпы кровосмесителей и детей-извергов извлекает трагические личности Эдипа и Ореста.

Впоследствии мы еще обратимся к этим и другим подобным им личностям, чтобы показать, как трактует их сравнительная наука, а теперь обращаем внимание читателя только на эстетический вопрос о трагизме. Не касаясь здесь ни идеи судьбы, которая сокрушает свободу воли, ни других собственно эстетических теорий, я хочу указать на тот факт в истории поэзии, которым она в трагическом своем элементе естественно развивается из языка и мифа. Не слепая судьба заставила Эдипа совершить отцеубийство и сочетаться на ложе с матерью, а неурядица семейного быта, до идеала возведенная в мифологии, и не тот Эдип, который совершил эти злодеяния, искупает их в великой трагедии горьким раскаянием, а Эдип, обновленный в сознании нового поколения, Эдип, возрожденный в своих бедствиях как высоконравственный идеал несчастнейшего в мире человека. Эдип-кровосмеситель принадлежит еще к темным личностям варварского быта, из которого предание выдвинуло целый ряд сказочных кровосмесителей, начиная от Иуды Искаротского и папы Григория до разных действующих лиц в сказках кипрских, сицилийских, финских, в итальянской легенде о Вергонье и т.п. Эдип – искупитель темных дел – уже лицо новое, в котором цивилизация протестует против темного варварства прежних времен¹. Трагизм, так же как и комизм, есть не только эстетическая форма для воссоздания жизни, но вместе с тем и необходимый шаг в нравственном прогрессе человечества, а в древнейшую эпоху – это один

¹ Friedrich Lippold. Ueber die Quellen der Gregorius Hartmans von Aue, 1869. – Comparetti. Edipo e la mitologia comparata, 1867. – Ales. d'Ancona. «La leggenda di Vergogna – e la leggenda di Giuda», в XCIX № Болонского издания «Scelta di curiosita litterarie», 1869. Рецензия Рейнг. Келлепа, в «Jahrbuch für rom. u. engl. litt.», т. XI, 1870 года, стр. 313.

из естественных выходов народа из первобытного варварства на путь цивилизации. Отсюда будет понятно, почему для объяснения и таких классических типов, как Эдип или Орест, сравнительная наука уже много сделала в разработке быта и верований даже краснокожих дикарей Америки.

Но об этом потом. Теперь мы стоим еще на благородной почве племен индоевропейских.

II

Для изучения первых основ индоевропейских народностей имеет значение не вся литература индусов, а только ее древнейшие начатки, ближайшие по времени к той отдаленной эпохе, когда эти народности выделились из общей арийской массы. Такие начатки, как сказано, предлагают нам *древнейшие гимны* индийских «Вед». Очень недавно приступили ученые к разработке этих источников, но уже и то многое, что до сих пор сделано трудами Рота, Бенфея, Макса Мюллера, Гаука и других лингвистов, открывает совершенно новый период, далеко оставивший за собой то состояние науки, в котором она находилась в то время, когда Бопп составлял свой сравнительный «Глоссарий», а Яков Гримм — свою немецкую мифологию.

Макс Мюллер, этот увлекательнейший популяризатор всевозможных тонкостей сравнительной мифологии и сравнительной грамматики, как бы тонкости эти ни были специальные, так объясняет значение «Вед» в своей сравнительной мифологии¹:

«Все сказания о Шиве, Вишну, Магадеве, Парвати, Кали, Кришне и пр. позднего происхождения. Они возникли уже на индийской почве (то есть после того, как индусы выделились уже из общей индоевропейской семьи) и исполнены странных и фантастических вымыслов. Но между тем как позднейшая мифология “Пуран” и эпических поэм (“Рамаяны”, “Магабга-

¹ См. перевод г. Живаго, в «Лет. русск. литер. и древн.», изд. проф. Тихоновым, т. 5, 1863.

раты”) не представляет почти никакого материала для занимающегося сравнительной мифологией, в “Ведах” сохранился целый мир первобытной, естественной и удобопонятной мифологии. Мифология “Вед” для сравнительной мифологии имеет то же самое значение, какое санскрит имеет для сравнительной грамматики. К счастью, в “Ведах” мифология не успела еще сложиться в определенную систему. Одни и те же речения употребляются в одном гимне как нарицательные, в другом – как имена богов. Одно и то же божество занимает разные места, становится то выше, то ниже остальных богов, то уравнивается с ними. Все существо ведийских богов, так сказать, еще прозрачно; первоначальные представления, из которых возникли эти божественные типы, еще совершенно ясны. Родословные и брачные связи богов еще не установились: отец иногда оказывается сыном, брат – мужем; богиня, которая в одном мифе является матерью, в другом играет роль жены¹. Менялись представления поэтов – менялись свойства и роли богов. Нигде так резко не чувствуется огромное расстояние, отделяющее древние поэмы Индии от самых ранних начатков греческой литературы, как при сравнении еще не успевших установиться, находящихся еще в процессе брожения, ведийских мифов с достигшими полного, окончательного развития и уже разлагающимися мифами, на которых основана поэзия Гомера. Настоящая феогония арийских племен – “Веды”, между тем как феогония Гезиода – не более как искаженная карикатура первоначального образа. Чтобы убедиться, в какой степени дух человеческий – хотя ему от природы присуще сознание высшей божественной силы – неизбежно подчиняется неотразимому влиянию языка во всем, что касается сверхъестественных и отвлеченных представлений, следует читать “Веды”. Если хотите объяснить индусу,

¹ Это брожение в семейных началах объясняется историей быта, как замечено выше и как объяснено будет подробнее потом. Сверх того, может быть, и в самом языке открываются следы этого первобытного брожения, как, например, *дочь (дъщерь)* первоначально значит *доилица*, которая доит, кормит грудью, *сестра*, вообще *своя женщина*, *брат* – тот кто *держит, поддерживает, заботится*.

что боги, которым он поклоняется, не более как названия явлений природы, – названия, которые мало-помалу утратили собственный, первоначальный смысл, олицетворились, наконец, были обоготворены, – чтобы объяснить это индусу, заставьте его читать “Веды”».

«От Востока свет» (*ex oriente lux*). Этими словами, имеющими силу и для исследования мифов индоевропейской семьи народов, другой ученый начинает свою монографию об одной из более загадочных по своему мифическому содержанию песен древней «Эдды»¹.

«Все известные доселе религии, – продолжает он, – греческая, германская, славянская, далеко не достигают по древности самых ранних источников индийской религии, содержащихся в “Ведах”, которые по своему происхождению целыми тысячелетиями древнее Гомера. В них содержится древнейшая форма всех индоевропейских религий, которая, как самая ранняя, должна быть признана и ближайшей к форме первобытной. Там господствует еще первобытное чествование *света*, по которому получили свои названия и сами боги. Среди явлений природы, так верили тогда, живет сам бог, в великом своде, опирающемся на землю, в котором смотрит его *глаз* – *солнце*, и в котором он пасет своих *коров* – *облака*, дабы небесное *млеко* – плодотворный *дождь* орошал и земные пастбища, на которых пасутся животные, это главное богатство наших праотцев. Эти ранние поколения, соединяя в себе младенческую свежесть с глубиной взрослого возраста, не довольствовались тем, чтобы всякому предмету в природе только дать его имя, они с благоговейным изумлением взирали на голубое небо и вечные звезды: там обитали их боги, и в цветах на их лугах и горах, и в деревьях из лесов чудились им таинственные вечные существа. Особенно поразило фантазию древних индоевропейцев и возбудило к созданию множества мифов явление *грозы*, этого великого подвига природы, который приводит в неукротимую ярость и огонь, и ветры, и воды. Будто бы дела-

¹ Ferdin. Justi. «Ueber das eddische Lied von Fiölsvidr», в Бенфеевом издании «Orient und Occident», II, 45.

ют набег враждебные духи, похищают стада и запирают их *в пещеры – облака*; тогда коровы остаются недоенные, а боги и люди лишаются на это время освежительной влаги – *амброзии, плодотворного дождя*. Жара иссушает поблекший покров жаждущей земли; но вот является всемогущий бог и своим жезлом разрушает медные врата пещеры, и спасает оттуда коров для их живительного удоя. Так была проста, так извлекалась из самой жизни теология наших праотцов. Их богатства состояли в пастбищах, на которых паслись их стада; вымя сравнивали они с облаками, которые источали млеко и мед; даже одно из почетнейших мест в их скромном Олимпе занимала некая корова¹, которой по смыслу соответствует рог изобилия. Молоко, масло да напиток из меду – вот все, чем они могли ублажать свое божество, призывая его на защиту своих хижин и стад, в своих детских молитвах, которые, впрочем, восходят до высоты пиндарического парения, особенно когда касаются громозной борьбы Индры с враждебными силами».

Нисколько не имея намерения обременять общее обозрение успехов сравнительной науки мифологической терминологией «Вед», я привел эту идиллическую характеристику немецкого ученого с той целью, чтобы дать понятие читателям о той первобытной среде, в которой во всей простоте пастушеского быта впервые раскрылось религиозное чувство наших арийских праотцев. Упорно медлить на этой первобытной почве пастушеского быта в объяснении мифологии народов уже собственно европейских значило бы не придавать значения историческому прогрессу, который уже в самых языках этих народов в эпоху доисторическую выразился новым бытом земледельческим, так что этот быт стал и основой и центром их мифологических представлений, и особенно у германцев и славян. Нет никакой возможности, без крайних натяжек, сполна объяснять мифы греческие, германские или славянские пастушеской идиллией «Вед», но самый способ ведических представлений природы, первобытность во взгляде на природу и на отношения ее к человеку, это обоготворение ее явле-

¹ По-санскр. *анья иш* – непреодолимое желание, пища, жертва, корова.

ний, присущее младенчеству всего человеческого рода, – вот что собственно важно в представлениях и в языке «Вед», и тем более что те же представления первоначально коренятся и в языках греческом, литовском и других европейских.

Свет и тьма, жар и холод, засуха и дождь, восход и заход солнца, заря и луна и другие немногие явления природы – вот та простейшая основа, на которой в языке и представлениях «Вед» коренятся все прочие индоевропейские мифологии. И с этой точки зрения весьма удовлетворительно удалось ученым на основании ведийских представлений природы объяснить, например, в греческой мифологии первоначальное значение *Зевса, Урана, Зарю-Эос, Эринний, Орфея, Беллерофона* и других и прийти к тем результатам, что Зевс первоначально не иное что, как небо. Уран же не только небо, но и море, Эринния – утренняя заря, а Орфей и Беллерофон получили свое развитие из эпитетов солнечного божества или самого Индры, подателя света и пораителя или убийцы враждебного существа, которое похищает и свет и дождь¹. Так объясняет Макс Мюллер в своих монографиях², из ведийских источников, греческие мифы о любви Орфея к Эвридике, о подвиге Беллерофона над чудовищной Химерой и многие другие, постоянно на основании первобытных воззрений мифологии природы, и тем убедительнее кажутся его сближения, что с глубоким изучением языка «Вед» этот даровитый лингвист соединяет самое увлекательное остроумие.

Особенно важную эпоху в недавней истории сравнительной науки отмечает собой исследование Адальберта Куна «О низведении огня и напитка богов», изданное в 1859 г.³ Обогатив науку множеством наблюдений над мифологией индоевропейских народов, этот знаменитый лингвист указал первобытную ведийскую основу для греческого *Прометея*, в теснейшей его

¹ Ζεύς=dyaus, Οὐρανός=Uaruna (в «Ведах» зн. еще небо, особенно ночное, потом в санскр. – море). Ἡώς=ushas, Σάρινύς=saranyū, Орφεύς=gibhu или arbhu; Индра именуется убийцей *Вритры*, похитителем огня и небесной влаги.

² «Essays» von Max Müller, особенно во 2-й части 1869 г.

³ Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes.

связи с добыванием посредством трения так называемого *живого огня*. *Агни* (наше *огонь*), бог огня древних индийцев, снизошел на землю, но потом опять вознесся в облака и скрылся в пещеру. Оттуда его освободило одно божественное существо, дружественное людям, и даровало его первому человеку – *Манусу*, который в индийской космогонии соответствует еврейскому Ною. Этот благодетель человеческого рода именуется *Бргху* – молния¹. Представление о самом процессе зарождения огня и света *небесного* в первобытную эпоху составилось на основании самых ранних данных народного быта, когда открытие способа добывать огонь земной произвело великий переворот в практической жизни. Первоначально огонь добывали посредством трения, как и теперь это водится у славян и многих других народов; для этого брали две палки и терли их друг о дружку или брали палку и втулку, и, вложив палку во втулку, повертывали в ней палку или сверлили до тех пор, пока дерево загорится. Точно так представляли себе и происхождение молнии и солнца: будто бы бог сверлит палкой облака, и является молния, или колесо вертится на оси, и от трения втулка загорается: отсюда обычный образ солнца в виде колеса².

Две деревяшки, употреблявшиеся у индийцев для добывания огня, назывались *арани*, которых качество и величина с точностью были определены в священных правилах ведийской старины. Для выражения добывания огня посредством трения этими деревянными орудиями индийцы употребляли один глагол, звуки которого повторяет все цивилизованное человечество в имени одного из знаменитейших божественных типов греческой мифологии. Это глагол *матг* или *мантг* – трясти, вертеть, тереть, сверлить, а также пахтать: так что добывание огня и производство масла были первоначально

¹ От корня *бградж* – светить, блистать; того же происхождения гр. φλέγω, лат. *fulmen*, *flagro*, нем. *blitzen*, *blitz* и пр.

² У германцев *hveol* колесо, *fagra-hveol* (хорошее колесо) – солнце; у индийцев колесо вообще образ солнца, которое между прочим именуется и глазом *Варуны* (=Урана), то есть еще неба, а не моря, которое потом уже индийцы подчинили своему Варуне. По Сервию (*ad Virg. eclog. VI, 42*), Прометей похищает молниеносный огонь – *adhibita ferula ad rotam solis*.

сближены в быту пастухов в одном и том же слове. От этого глагола происходит название одного из деревянных орудий вытирания огня, одного из двух *арани* – именно той палки или сверла, которым вертят или сверлят, добывая огонь: это *мантгара*, или, с предлогом *пра*, *прамантга*. Именно этим-то орудием высверливается огонь из облаков, низводится с неба на землю. В греческой мифологии название орудия (*прамантга*) было перенесено на самого низводителя огня с неба на землю, на его похитителя в лице *Прометея* (Προμηθεΰς)¹. Палка (ῥάβδος), в которой спрятал Прометей похищенный им с неба огонь, в сущности есть не что иное, как одно из орудий, коим вытирают живой огонь (*арани*, *прамантга*).

Так как Прометей не только похищает на землю небесный огонь, но и творит человека, то, для полноты излагаемого факта, необходимо, следуя тому же Куну, обратить внимание на любопытнейшие данные из ведийской старины, касающиеся тождества представлений о добывании огня посредством деревянных орудий (*арани*) и о рождении человека. Так, в одном из гимнов самой древней «Веды», называемой «Ригведой», которым сопровождается обряд добывания огня посредством трения, оба *арани* именуются производительными органами, а добываемый ими огонь – супружеским плодом. В обряде при зажжении жертвенного огня, тоже с помощью трения, в другом месте, нижнее дерево, или *подгнета*, называется богиней *Урваши*, а верхнее, или *возгнета*², богом и ее супругом – *Пуру-*

¹ Иначе Προμηθεΰς, что еще ближе к санскр. *прамантга*: в этом слове *-та* есть не что иное, как греч. придыхательное θ или наша *фита*.

² В церковнослав. самое обычное слово для зажигания огня *гнѣтити*, и с предлогами *възгнѣтити* и *подъгнѣтити*, первоначально – давить, гнести, угнетать, а в великорус. *гнести* – сдавливать, чесать, щекотать: отсюда верхнему и нижнему *арани* у нас вполне соответствуют *возгнета* и *подгнета*. В областном языке: *гнѣть* (псковск., тверск.) – подгнеты, околки и щепы для растопки, *подгнетыш* (там же) – подложенная лучина для растопки дров и вообще осколок; *загнет*, *загнетка* – углубление в переднем углу печи, куда загребают уголья, горнушка. От *гнѣтити*, у других славянских племен *нѣтити* или *нитити*, откуда *зничь* – огонь, и притом священный. Замечательно, что польское *pieść* (= *гнетити*) значит не только раздувать огонь, но и вообще возбуждать, пробуждать, вызывать наружу, как *крѣсити* – высекать огонь и воскрешать.

равасом, которые оба, по толкованию Макса Мюллера, не иное что, как заря и солнце. Притом Урваши – одна из богинь *Ансарас* и, так же как и эти богини, превращается в водяную птицу (*ати*), вроде утки или лебедя – тип, проходящий по баснословным и эпическим сказаниям всех индоевропейских народов, то в виде Берты Гусиная Лапа, матери Карла Великого, то Милузины, то нашей Авдотьи Лиховидьевны – Белой Лебеди.

Как Велькер в основу греческой мифологии полагает древнейшим ее пластом ведийскую древность, которой посвящает целую главу, так еще большие права на эту маститую первобытность имеют мифологии значительно менее греческой развитые и, следовательно, не успевшие, как греческая, удалиться от простоты и грубости первоначальных представлений, которые они удержали в их, так сказать, самородном сырье, в очень незначительной обработке, как это оказалось у славян, и еще более у литвы, с которой славяне состоят в более родственной связи, нежели с прочими народами индоевропейскими.

Посмотрите, как воочию возникает пред нами вся эта ведийская первобытность, если обратимся к нашим славяно-русским преданиям, основанным на вышеприведенном древнеарийском обряде. У нас не только вытирают живой огонь, иначе *царь-огонь* (бог *Агни*), как вытирают его и у других народов, но и самые *арани* удержались в терминах *возгнеты* и *подгнеты*; мало того, мы доселе удержали первобытную связь добывания огня с подаянием жизни, потому что слово *крѣсь* значит не только огонь, и *крѣсити* не только выбивать или высекать огонь, добывать его или низводить (отсюда *крѣсиво* – огниво), но и воскрешать или давать жизнь. А так как, по ведийским представлениям, тем же процессом трения или сверления производится и огонь небесный, и самое солнце потому принимает образ колеса, которое воспламеняется, вертясь около своей оси; то и у нас, не только как у германцев и других народов, на праздник солнца, в купальскую годовщину вытирают живой огонь, зажигают костры и спускают с горы в реку горящее колесо, но и самая годовщина эта, или летнее солнцестояние, в церковнославянском языке именуется

ся *крѣсинами*, а у сербов именно купальский огонь – *кресом*. Мало того, как в ведийском священнослужении при добытии огня возгнета и подгнета чествовались в образе супружеского союза Пурураваса и Урваши, так и в купальских обычаях вообще индоевропейских народов допускался, по обряду, любовный разгул молодежи обоего пола, значительно сглаженный уже в нравах германцев¹, но до позднейших времен наблюдаемый у русских, согласно свидетельству «Стоглава» в 24-м вопросе: «Сходятся народи, мужи и жены и девицы на ночное плещевание и на бесчинный говор, на бесовския песни и плясание, и на богомерзкия дела, и бывает отроком осквернение и девкам растление. И егда ночь мимо идти, к реце тогда отходят крепции с великим кричанием, аки беснии, омываются водою». Ясно, что это одно из тех *игрищ межи селы*, о которых говорит еще летописец Нестор: те бесовские игрища, где молодые люди умыкали жены себе, «с нею же кто совещаешя». И если самый обряд чувственного сближения суженых между собой совершался под наитием *креса* или низведения на землю огня, то и самое рождение человека освящалось тоже кресом, по крайней мере наречение новорожденного именем, которое, по исконному верованию народов, давало право на существование, налагало на рождающегося печать нравственного, личного бытия, влагло разумный смысл в народившуюся массу. В этом отношении и в высшей степени любопытен обряд, справляемый у черемисов жрецом, когда он нарекает имя новорожденному младенцу: он берет огниво (*кресиво*) и высекает огонь (*крес*), приговаривая при каждом ударе разные имена, и при котором из имен высекается огонь (*крес*), то и дается ребенку².

В этом, казалось бы, на первый взгляд бессмысленном обычае грубого племени сосредоточиваются в один бытовой

¹ Wuttke. «Der deutsche Volksaberglaube», 2-е изд. 1869, § 38. *Wolff. Menzel*. «Das Altdeutsche Sonnenlehen», в «Germania» Пфейффера, 1, стр. 63 и след. Rochholz. *Drei Gaugöttinnen*, 1870, в статье о Вальнпуре. Panzer. *Beitrag zur deutschen Mythologie*, 1, 211–212.

² Ритиха «Об инородцах в Казанской губернии», в «Материалах для этнографии России». Казань, 1870, II, 191.

момент и древнейшие предания «Вед», воплотившиеся в изысканный тип греческого Прометея, и бесовские игрища купальской годовщины.

Совокупивши в одно неразрывное целое все предания, тяготеющие к ведийскому обряду, достаточно ясно можно видеть, как односторонне и поверхностно понял купальскую годовщину профессор Бестужев-Рюмин в своей, впрочем, прекрасной в других отношениях «Русской истории»¹. Следуя в этом случае г. Афанасьеву², он ограничивается только вообще солнечным значением праздника и не только не обращает никакого внимания на бытовую сторону его в тех бесовских игрищах, которыми этот праздник так сильно укоренился в народе, но даже и в ссылках на исторические свидетельства, как непристойную наивность исключает он намеки на грубые обычаи этих игрищ. Впрочем, чтобы видеть, как этот предмет еще мало разработан у нас во всей его основательности и полноте сравнительного изучения, достаточно прочесть следующие строки из монографии Квашкина-Самарина «Очерк славянской мифологии»³: «Купальский праздник, подобно Коляде и другим, сопровождался и отчасти сопровождается *немалым развратом*, который, впрочем, считался *религиозной обязанностью* и потому действовал на нравственность

¹ Бестужева-Рюмина «Русская история», 1872, 1, 21–23.

² «Этот поворот солнца (Sunnewende), выезд его в дальний зимний путь, сопровождается народным празднеством, приуроченным ко дню Иоанна Крестителя (24 июня). Пламя костров, разводимых в навечерие этого дня (Jöhanisfeuer), служит *символическим знаменем знойного июньского солнца*». «Когда наступали томительные жары и грозили полям и нивам засухой, а стадам и людям зловредными испарениями (заразой), индусы ведийской эпохи обращались с мольбой к Индре, призывая этого всемогущего бога *сорвать с небесной вершины солнечное колесо и погасить его палящие лучи в дождевых потоках*. Таким образом, поворот солнца на зиму был признан за один из благотворных подвигов бога-громовника и на Ивановском празднестве стал обозначаться *скатыванием с горы в воду* обмазанного смолой и зажженного колеса: обряд, и донныне совершаемый славянами и немцами» («Поэт. воззрения славян на природу», том 3, 1869, стр. 710–718). Если бы Бестужев-Рюмин прибавил к этому то, что у Афанасьева сказано в I т., стр. 444, то ближе бы к истине характеризовал народную годовщину.

³ В «Беседе» на 1872, № 4, стр. 255–256.

не так вредно (?), как можно бы это думать. Во всяком случае, многие из обрядных белорусских песен до того циничны, что нет ничего удивительного, если Церковь постоянно восставала против подобных игрищ, тем более что лет 200 или 300 тому назад языческий смысл обряда был, конечно, яснее, чем теперь. Впрочем, полагаем, что приапические стороны в поклонении Дажбогу (то есть солнцу) были не всегда ему приуси и, вероятно, дело началось с обрядов *более чистых* (?). Впоследствии же *от символов* свадьбы легко *перешли* (?) *к весьма не символическим действиям*.

Если разврат считался религиозной обязанностью, которая лет триста тому назад еще явственно вытекала из обряда с его языческим смыслом, то спрашивается: когда же и при каких обстоятельствах этот купальский обряд, с его религиозной обязанностью развратничать, составил? Конечно, не в XVI веке, когда «Стоглав», с точки зрения уже христианских цивилизованных нравов, против этого разврата восстает. Без сомнения, и не в среде христианского населения Древней Руси, ибо разврат столько же противоречил таинству брака, сколько и монашескому обету безбрачия. Итак, этот разврат должен был входить как составная часть в самый обряд языческий, и если он был религиозной обязанностью, то эта обязанность вменялась принципами самой мифологии и зародилась в жизни народа вместе с мифом и языческим обрядом. Миф купальской годовщины Квашнин-Самарин понимает согласно принятому в сравнительной мифологии сближению с чествованием солнца, у германцев – Фрея, Фрикко или Фро, супруга Герды¹.

«Лада – морская царевна, – говорит Квашнин-Самарин, – это Афродита греков, возлюбленная Аполлона-солнца, Герда скандинавов, жена Фрея-солнца. Подобно тому, как у нас Герда долго мучает Фрея и он добывает ее с помощью слуги... Купалу – продолжает он, – нельзя счесть ни за кого, кроме Лады, невесты солнца. Она изображается сидящей у берега на пло-

¹ Ссылаюсь на популярный компендиум Вуттке (Der **deutsche Volksaberglaube**, по 2-му изд. 1869), который в § 22 купальские огни приурочивает к богу Фро, Froho или Fregr – богу *солнечного сияния*, но не самого солнца – покровителя плодородия и брака.

ту рвущей цветы в саду Яна (Ивана), пирующей у него... Ян-Купала есть праздник победы солнца, день его величайшего могущества и свадьбы его с Ладой – плодоносной землей. Толпами собираются славяне к реке или озеру в тень деревьев, зажигают костры и поют священные песни до самого утра, ожидая победителя Дажбога (то есть солнца). Страшные заклания грозят не принимающим участия в торжестве»¹.

В бросании соломенной чучелы в воду и в спускании туда же огненного колеса с горы Квашнин-Самарин видит символическое изображение свадьбы Солнца с Ладой. «На заре народ погружается в воду, очищаясь от грехов, без которых праздник редко обходится». Этими словами автор присоединяет к описанию мифа и обряда вышеприведенную мораль о чистоте первобытных нравов, в которых возникли и миф и обряд.

Если наш Купальский Иван есть не что иное, как германский Фро, то разврат и грехи на празднестве этому божееству не только вполне разделяли славяне с германцами, но, по свидетельству Адама Бременского², самое божеество это у германцев представлялось в циническом символе, поощрявшем тот разврат, который, по словам Квашнина-Самарина, считался и у славян религиозной обязанностью. Этот же символ, вполне соответствующий у индийцев мужскому *арани* или Пуруравасу в одной немецкой хронике 1268 года³ приписывается как

¹ Перелагаю на великорусское произношение белорусскую песню по изд. Бессонова, стр. 47:

Кто нейдет на травку на зеленую,
На улицу на широкую,
Нехай (пусть) лежит колодою дубовую, и пр.

² Исчисляя германские божеества, он говорит о Фро (Fricco): «Tertius est Fricco pacem voluptatemque largiens mortalibus, cujus etiam simulacrum fingunt *ingenti Priapo*, si nuptiae celebrandae sunt **sacrificia offerunt Fricconi**». Слич. **приапическое** изображение на антверпенских вратах у Вольфа (*Beiträge zur deutsche Mythologie*, 1, табл. II, фиг. I), которое **Рохгольц** приурочивает к **Вальпурге**, соответствующей нашей Купале (*Drei Gaugöttinnen*, 1870, стр. 81–85).

³ «Quidam bestiales, habitu claustrales non animo docebant idiotas patriae ignem confrictione de lignis educere et simulacrum Priapi statuere, et per haec bestiis suocurere.» На соборе, еще при св. Бонифации, к языческим обрядам отнесено вытирание живого огня: «de igne fricato de ligno», нем. Notfyr.

необходимая принадлежность обряду вытирания живого огня и скакания через костры, – обряду, совершаемому в купальскую годовщину Тот же символ чувственной любви дает о себе знать в швейцарском предании, отзывающемся глубокой древностью, по которому добывать живой огонь по вышеупомянутому способу называется *лишать дьявола мужской силы*; наконец, тот же смысл любовного соединения явствует уже и из того, что через купальский костер прыгают *попарно*, парень с девушкой. Таким образом, разврат, соединенный с религиозной обязанностью, у славян и германцев восходит чуть ли не к маститой давности индийских «Вед».

Все эти факты, давно уже объясненные Куном в его исследовании о низведении огня, резко противоречат той позднейшей морали, которую хотят навязать русскому обряду в ночь накануне Купалы. Потому-то я вновь и обращаю внимание наших ученых на эту замечательную книгу. Не свадебные символы или разные языческие и варварские обычаи, и доселе совершаемые в простонародных свадьбах, были поводом к так называемому разврату купальской ночи и других веселых годовщин, а наоборот, древнейшие обряды, согласные первобытным грубым нравам и ранним мифологическим представлениям, как анахронизм застряли в современной жизни народа и, потеряв свой смысл, стали обязательной формальностью. Не свадебная игра в похищение невесты, шутливо производимая действующими лицами под голос соответствующей тому песни, была причиной действительного похищения невест – обычая повсеместного на всем земном шаре, а наоборот, память об этом обычае удержалась доселе в свадебной игре и песне. Не свадебный обычай молодых бросать позадь себя кашу породил миф, например, о плодотворном бросании камней позадь себя Девкалионом и Пиррою, когда после потопа они должны были сеять людей, не эта бессмысленная игра, входящая в обиход русской свадьбы, а напротив того, сам миф, какой бы он первоначально ни был, дал некогда повод к свадебному обычаю, потерявшему потом свой смысл. Только с этой точки зрения можно понять

весь состав и все подробности той наивной драмы, которую и доселе простой народ разыгрывает на свадьбе. Это не символический источник для действительного разврата на купальскую ночь, но невинная игра народной фантазии, воспитанной многовековым язычеством.

Вопрос, на который я обращаю здесь внимание, не относится специально к ученому решению его в интересах сравнительной мифологии и сравнительного изучения народной поэзии. Вопрос этот касается *нравственности народа вообще*, праздное глумление над которой и до сих пор составляет одну из любимых тем нашей ученой литературы, как читатели могут убедиться из любопытной в этом отношении статьи г. Костомарова «Великорусская народная песенная поэзия», в «Вестнике Европы», за текущий год, в № 6¹. Впрочем, об этой статье будет еще речь впереди. Исходя из точки зрения «Кормчей книги», «Стоглав» естественно видел в народных любопытных игрищах только распущенность нравов, служение сатане. Между тем, несмотря на запрещения и преследования Церкви, купальские и другие годовщины, покровительствующие молодому разгулу, живут в народе и поныне, и народ умеет приладить к ним свою совесть, все же хоть несколько очищенную обиходом церковных правил. Можете назвать обычай таких годовщин варварством, грубостью, первобытным состоянием нравов, которые рисуют нам путешественники по лесам Америки или Геродот в описании дикарей Старого Света, но не навязывайте народу вашей книжной морали, не ходите к его купальским огням в белых перчатках и лаковых сапогах, и больше всего опасайтесь клеймить именем разврата и греха то, что он, по обычаю, в своем темном невежестве, совершает, как снисходительно допускаете вы, по религиозной обязанности.

Тем и важны, не только в ученом, но и вообще в гуманном отношении, современные открытия по сравнительному изуче-

¹ Заметка, направленная против странных промахов этой статьи, была напечатана в № 173 «Московских ведомостей» текущего года, под заглавием: «В защиту великорусской народной поэзии».

нию народностей, что они мирят цивилизацию с грубостью простого народа, останавливают от произнесения над ней безусловно строгого суда с точки зрения развитой нравственности, раскрывают элементы и исторические пласты этой невежественной коры, которой в течение столетий обрастало человечество, и тем самым дают верные средства очистить народную жизнь от застарелых на ней наростов. Впрочем, об этом будет еще речь впереди, а теперь замечу только, что грубость языческих обычаев, доселе ведущихся в простонародье, вполне соответствует той нравственной неурядице, которая указана была мною в мифах.

III

Возвратимся к главной нити изложения. На примере купальской годовщины, пользуясь результатом знаменитой книги Адальберта Куна, я желал показать читателям, в какой мере еще и до сих пор народная жизнь в своем язычестве тяготеет к первобытной древности, которой ясную картину рисуют нам ориенталисты по гимнам и религиозным обрядам индийских «Вед». Современные нам дикари Нового Света, как увидим впоследствии, и теперь воочию представляют в своих нравах и обычаях то же, и может быть, еще в большей первобытности, что ученым ведистам живописует их древнеарийская литература.

Но, не сходя еще с почвы индоевропейских народностей, мы должны познакомиться с той теорией, которую составили ведисты для объяснения мифологического развития этих народностей. В этом отношении первое место отводим мы блистательным гипотезам Макса Мюллера, указывая читателям на изданные недавно более популярные его монографии¹. Следующие немногие выводы даровитейшего популяризатора всевозможных научных тонкостей достаточно могут познакомить всякого с общими положениями этой теории.

¹ «Essays» von Max Müller, в переводе на нем. язык со 2-го английск. издания (Leipzig, 1869–1872). См. во 2-м томе стр. 135, 137, 140–151, 221.

Чтобы во всей ясности определить смысл какого бы то ни было мифа, надобно пользоваться здоровыми этимологическими его основами. Сравнительная филология, произведя полную реформу в грамматике и словопроизводстве классических языков, приложила этот принцип к правильному изучению классической мифологии, и отныне никакой миф не может быть до конца объяснен в точности, пока не будут подвергнуты этимологическому разбору самые имена действующих в мифе лиц. Если мы читаем в греческой мифологии, что *Гелиос* был брат богинь *Эос* и *Селены*, то это не требует еще никаких комментариев. *Гелиос* по-гречески значит солнце, *Эос* – утренняя заря. *Селена* – луна, и без особенного напряжения поэтической фантазии легко можно догадаться, как пришли к тому, чтобы породнить между собой эти три небесные явления. Но если мы читаем, что Аполлон полюбил *Дафну*, что *Дафна* от него бежала и превратилась в лавровое дерево, то смысл этой басни тогда только будет для нас ясен, когда мы узнаем первоначальное значение Аполлона и *Дафны*. Известно, что Аполлон – бог солнца, имя же *Дафны* без помощи сравнительной лингвистики объяснить нельзя, и только тогда мы поймем ее историю, когда узнаем, что первоначально самое слово *дафна*, по источникам ведийским, должно было означать утреннюю зарю, собственно *горящая* или *пылающая*, равно как и лавровое дерево по-гречески называлось *дафной* же, как дерево, идущее на топливо¹. Таким образом, утренняя заря и дерево, называющиеся одним и тем же словом, были сближены сказкой о превращении, вследствие естественного побега утренней зари, спасающейся от солнца, которое ее румянит пламенем своей любви. Еще пример. Если мы читаем о том, как Пан ухаживает за прекрасной *Питис*, а *Борей* из ревности кинул эту нимфу на скалу, где она и превратилась в сосну, то стоит только представить себе горные утесы, покрытые соснами, чтобы понять смысл этой басни. *Борей* по-гречески значит северный ветер, *Питис* (πίτις) – сосна. Что же

¹ *Dahanā* (в «Ведах» одно из имен утренней зари – *ahanā* вм. *dahanā*), от корня *dah* – гореть (Essays, II, 80–82).

такое *Пан*? Вероятно, как и Борея, тоже божество ветра, но в более нежном проявлении этого воздушного движения. Тот же Пан является любовником нимф Эхо и Сиринкс. Почему Эхо любит Пана, или *ветер*, не требует объяснения. Что касается нимфы *Сиринкс* (что означает по-гречески пастушью дудку), то о ней повествуется, будто она бежала от преследований Пана на реку Ладон, где и превратилась в тростинку. Мифология извратила здесь историческую последовательность событий; то есть вместо того, чтобы сказать: свист ветра в прибрежном тростнике навел на изобретение пастушьей дудки, поэт, напротив того, говорит нам, что Пан-ветер заигрывал с нимфой Сиринкс, и она из стыдливости превратилась в тростинку. Но в греческом языке *Пан* уже не имеет значения ветра, и, чтоб уразуметь первоначальный смысл этого слова, лингвистика должна была прибегнуть к санскриту¹. Где-нибудь на прибрежных скалах Греции, покрытых сосновым лесом, греческий поэт своим чутким ухом подслушал жалобный шепот ветерка с трепещущей сосной и сравнил эту мирную сцену с бурным ландшафтом опустошения, какое производят северные вихри, и повествовал своим детям о чудесах леса и о бедненькой сосне (*pinus*), как за ней ухаживает Пан-ветерок, и как, из ревности, сокрушает ее вихрь-Борея.

Мы говорим о днях и годах как о предмете для всех самым понятном, и если выразимся, что такой-то господин *губит свои дни и годы, убивает свое время*, то не требуется никакого ученого комментария, чтобы понять эти общеупотребительные фразы. Но первоначально было не так. День и ночь были когда-то еще мудреной загадкой для человечества: они не жили вместе с людьми в их дневных трудах и в ночном сне, не составляли нераздельного понятия, вместе с обыденностью человеческой жизни, а, как чужаки, оба они приходили откуда-то и куда-то уходили, это были два брата или брат и сестра, муж и жена, наконец, сын и мать, приходили они к людям и приносили им свет или мрак, радость или печаль, и чествовали их тогда, как создателей всего живущего, называли детьми

¹ Сокращено из санскр. формы *pavana* – ветер, от корня *pu* – очищать.

неба и земли и т.п. В древнем языке Индии вошел в обычное употребление один поэтический образ, если только можно так выразиться, по которому дни представляются в виде *стада* самого *солнца*, причем приход и уход каждого дня уподоблялся тому пастушьему порядку, как каждое утро стада, оставляя свои хлева, выходят на небесное пастбище, а к ночи возвращаются восвояси¹. Число солнечных стад определялось числом дней, какое приписывалось тогда целому году. В Греции эта метафора была уже не вполне понятна даже самому Гомеру; но все же он еще помнит, что у Гелиоса было семь стад, по пятидесяти быков в каждом, так что 350 быков как раз соответствуют 350 дням первоначального года в Греции, точно так как в 720 близнецах ведийских насчитывается 360 суток (дней и ночей) года индусов. И если мы далее читаем в Гомере о том, как неразумные спутники Одиссея потому не могли возвратиться на родину, что перебили быков Гелиоса, не встречаемся ли мы с той же древней пословицей, которую Гомер понял слишком буквально и потому только перевел ее в область мифологии? В первоначальном выражении могло быть сказано не более как то, что Одиссей употребил все свои усилия, чтобы воротиться из долгого странствия домой, товарищи же его понапрасну теряли время, *убивали дни*, то есть *стада Гелиоса, солнца*, и за то были наказаны, и ничего не могло быть естественнее, что впоследствии, когда пришел в забвение первоначальный смысл этой фразы, наказание их было приписано той причине, что они действительно истребили быков на острове Фринакии. Точно так же апостольский подвиг св. Патрикия в искоренении *ядовитого гнезда* ересей и язычества в Ирландии – был переведен на легенду о том, как этот святой истребил всех змей до одной на этом острове, или собственное имя св. Христофора (*Христоносца*) дало повод к легенде о том, что этот великан переносил Христа-Младенца через поток и изнемог было под непомерной тяжестью божественной ноши.

¹ Может быть, то же первобытное воззрение лежит в основе двоякого значения слова *чреда* – и стада, и дневных перемен, откуда *очередь*, в южно-русском *чреда* – стадо.

Ни язык, ни мифология первоначально не знают отвлеченностей. Понятие о времени и обоготворение его в образе Кроноса у греков или Зрвана у древних парсов принадлежат эпохе уже значительно развитой, хотя греческая феогония, уже как система, и потому явление позднейшее, и полагает своего Кроноса отцом Зевса, между тем как Зевс, по лингвистической и мифической генеалогии, восходит, как замечено было *выше*, еще к ведийскому небу а Кронос есть уже местное национальное создание греческого духа. Отвлеченное понятие о времени, то есть о его протяжении в прошедшем и будущем, было извлечено из наглядного представления о дне с его утром и вечером. То, что прошло, — это *вечер*, от которого ушел переживаемый день, потому у нас говорится *вчера*, *вечёр*; то, что будет или что придет, — это *утро*, навстречу которому идет переживаемый день; потому говорим *завтра*. Это наглядное, наивное представление о времени нашло себе соответственное выражение в мифических образах *вечерней и утренней зари*, которые именно потому и составляют существенную принадлежность мифологии всех индоевропейских народов, что служат изобразительными ступенями, по которым человек доходил до понятия о времени, составляющего основное зерно для его умственного развития. Как скоро составилось в сознании это понятие, тотчас же вместе с тем зарождается идея о необходимости, или судьбе; потому-то у германцев настоящее, прошедшее и будущее¹ — это Норны, девы судьбы или классические Парки; потому же и у нас слово *рок* (от гл. *реку*) означает и судьбу и время, у поляков год, а также срок, известное пространство времени, условленное время, юридический термин. А так как прошедшее и будущее, первоначально вчера и завтра, вечер и утро, впервые воплотились в мифических образах вечерней и утренней зари, то переход ведийской *Саранью* — утренней зари², в греческую *Эринию* (Ερινύς), богиню судьбы и возмездия, есть не более как две ступени одного и того же понятия, сначала на низшей, более конкретной сту-

¹ Сканд. *Verdh*, *Verdhandi* и *Skuld*.

² Также облако, вода, ветер.

пени, и потом на высшей, отвлеченной и нравственной. Таким образом, сравнительная мифология убеждает нас в той истине, что мифологический процесс, которому подчинена была столько тысячелетий жизнь человечества, послужил естественным путем для его умственного и нравственного развития. Это была вместе и религия, потому что она возводила человечество в мир идей, указывая величайшую из них в божестве и бессмертии, это была вместе и поэзия, потому что поэзия, слагая свои образы в мифических формах языка, каждую идею воплощала в идеал, ценность которого определялась ступенями развития умственного и нравственного в приближении к идее религиозной. Потому не должно ограничивать понятие о мифологии только религиозным характером и видеть в ней, как видели прежде, округленную систему учения о богах и полубогах, нечто вроде догмата исповедания. Это был не иное что, как способ понимать вещи, умственный прием для уразумения, способ мыслить и выражаться. Потому очень метко самый язык, по счастливому выражению философа, называют *поблекшей мифологией*. Поэзия собирает эти поблекшие цветы и, орошая их живой водой Одинова вещего напитка, воссоздает их к новой жизни, с новым благоуханием, в котором ученый анализ сравнительной науки старается открыть его первобытный, беспримесный аромат.

Как ни блистательны выводы, к которым приводит объясняемая мною теория сравнительной мифологии, но, чтоб оставаться в пределах достоверного, следует строго воздерживаться от тех увлечений, к которым, по своей применимости, легко может она вести.

Во-первых, так легко всякий миф объяснить мифологической фразой, смысл которой уже был будто бы затерян даже для Гомера или Гезиода, так легко предаться своим личным воззрениям и вложить их в общую формулу, под которую теория подводит всякий миф! Мы видим, как нежные сумерки замирают пред наступающей ночью, видели это и греки, но вместе с Максом Мюллером говорили: вот прекрасную Эвридику ужалила змея мрака, и Орфей отправляется в стра-

ну мертвых, чтобы вывести оттуда свою возлюбленную. Мы видим, как заря, исчезнув на западе, показывается с востока, видели то же самое и греки, но ученая теория заставляет их при этом сказать: Эвридика возвращается на землю. Но когда с восходом солнца пропадает свет зари, греки непременно должны были сказать: Орфей слишком рано обернулся, чтоб взглянуть на свою возлюбленную, потому и был с нею разлучен навсегда. Еще пример. Известны народные сказки о превращении прекрасной царевны или царевича в лягушку — одна из странностей, в которых высказывается капризный характер сказок, но в которых первоначально должен был быть какой-нибудь смысл. Пользуясь той же теорией, Макс Мюллер в этом превращении открывает миф о солнце, в том его явлении, когда оно ложится в воду или встает из воды. Назвать такое солнце лягушкой будто бы мог какой-нибудь поэт, может быть рыбак по ремеслу, и потом это метафорическое выражение послужило зерном сказания. Санскритское название *лягушки*¹ — так предполагает остроумный ведист — могло когда-нибудь употребляться для наименования солнца, потому что это светило, по некоторым отношениям своим, и в Индии, как в Германии, принималось за женщину. Впоследствии, когда это название солнца лягушкой устарело, стали рассказывать уже собственно о лягушке разные истории, которые только в природе и имели свой смысл, когда именно относились к солнцу как и другие сказания о героях и героинях, которых солярный, или солнечный, характер не подлежит сомнению. Так и в санскрите находим мы сказание о том, что лягушка была прекрасной девицей и как однажды, когда она сидела у источника, ее подстерег некоторый царь и пожелал ее себе в супруги. Девица согласилась, но под тем только условием, чтобы никогда ей не показывали ни капельки воды. Однажды захотелось ей пить, она попросила у мужа, а тот, забыв зарок, подал ей воды, и лягушка тотчас же пропала. Рассказ этот, по принятой теории, будто бы развился из краткого выражения

¹ По-санскритски в муж. роде *bheka* — лягушка и облако; для солнца М. Мюллер допускает форму женск. рода *bheki*.

о солнце, вроде того, что лягушка-солнце, взглянув на воду, умрет, как мы сказали бы, что солнце закатывается в морские воды, из которых оно же поутру восстает.

Шаткость, неточность, противоречие и отсутствие ясности служат достаточным доказательством, что наука переходит здесь за границу положительных фактов и теория в своей растяжимости невольно напрашивается на подобное же объяснение всякой пиитической фразы. Если Гомер мог забыть быков на индийских пастбищах бога Индры, то почему было еще с большим основанием не предположить забвения того же предания в более близкие к нам средние века и не усмотреть того же приносимого в жертву *быка* в гибнущем *дне*, который, умирая, плачет в этом заунывном звоне вечернего колокола, о чем так поэтично под вечер мечтает у Данта далекий странник, подобный спутникам Одиссея, вспоминая о своей родине¹.

Итак, по этой теории, большая часть мифов есть не что иное, как более или менее удачное толкование какой-нибудь мифологической пословицы, которая первоначально, в эпоху ведийскую, имела смысл наглядного представления, например о дне, солнце или заре, но потом грекам или германцам стала уже непонятна и оказалась как бы загадкой, которую позднейшие поколения старались разгадать по-своему. С этой точки зрения вся греческая мифология представляется бессмыслицей, а ключ к открытию в ней смысла затерян в доисторическом мраке ведийских преданий.

Во-вторых, самая эластичность мифологических представлений давала повод ученым в основе множества разнообразных мифов видеть одно и то же, и особенно, например, солнце, в его различных фазисах и явлениях: солнце восходящее, заходящее, пылающее жаром, уступающее зимнему холоду, солнце, возрождающееся весной и умирающее зимой и пр. Эдип и Персей убивают своих отцов — это солнце, кото-

¹ ...se ode squilla di lontano
Che paja il giorno pianger che si muore.

Purgator. VIII, 5–6.

рое уничтожает ночной мрак. Эдип женится потом на своей матери – это тоже солнце, которое к вечеру сливается со светом зари, от которой поутру возрождается: заря в вечернем и утреннем своем виде – это и супруга и мать солнца, как Иокаста для Эдипа. И многие другие отцеубийцы разных мифологий – и Кир, и Ромул – это тоже солнце, тот же Эдип или Персей. Вильгельм Телль, Робин Гуд, даже *Grand Veneur* в лесах Фонтенбло – тот же бог солнца, тот же сребролукий Аполлон, Одиссей, поражающий стрелами женихов Пенелопы, или сам маститый Индра, убийца Вритры.

Пусть будут все это разные виды одного и того же солнца, но много ли выиграет от того наука? Это такое же общее, бессодержательное определение, как сказать, что все упомянутые лица были герои, боги или полубоги, или что Патрикий, Христофор, Урсула, Вальпурга были причислены к лику святых. Важно не то, что Одиссей или Вильгельм Телль стреляют, как стреляет и Аполлон-солнце, а то, что Одиссей побивает женихов Пенелопы, а Вильгельм Телль, по приказанию тирана, с которым он вступил в борьбу, – метит в цель, помещенную на голове своего сына¹. Эти подробности входят в самую глубь интереса, которым поддерживалось в предании то и другое сказание, и дают совершенно иной характер и тому и другому Народ повествовал об Эдипе не ради того, что видел в нем когда-то солнце, но потому, что этот герой на своих плечах вынес преступления старого поколения и умел их

¹ Швейцарское сказание о стрелке Телле, относимое к событию 1247 г., но в своих ранних источниках местных не восходящее ранее XV в., находит себе древнейший первообраз еще у Саксона Грамматика в датском сказании о герое *Токо*, приуроченном ко второй половине X в., ко времени короля Гаральда, который своим тиранством восстановил против себя даже собственного своего сына Свено (*Swein*) и наконец был убит героем *Токо*. Так же как швейцарский Телль, и этот герой, по приказанию тирана, сшибает стрелой яблоко с головы своего сына, так же готов был другой стрелой застрелить короля, если б убил сына. Но этот подвиг стрелка является в датском сказании в ряду с двумя другими богатырскими подвигами, в коих уже трудно усмотреть солнечный миф. Тот же *Токо* вместе с тем должен был на лыжах спуститься со скалы на море и перевязать вместе людей с быками, чтобы те и другие соединенными силами отломили целую скалу от берега Ютландии. См. Karl Meyer. «Die Tellsage», у Барча в «Germanische Studien», 1872 года, 1, 165.

великодушно искупить для блага поколениям будущим. Как стрелец-солнце Вильгельм Телль потерял бы до того свою личность, что уподобился бы нашему Дунаю, который, соперничая в стрельбе со своей женой, убивает ее беременную и, чтобы спасти детище, вырезывает его из ее утробы. Напротив того, стрелок альпийский, для спасения своей родины от тирана, готов принести в жертву своего сына, стреляя, как у нас Дунай, в цель, помещенную на родном существе, но не дал промаха, как герой русский. Стрельба здесь – общее место, и, если объясненная мной теория имеет в виду только *общие места*, а не сущность мифов, то мы можем отдать ей некоторую справедливость, и то в той лишь мере, в какой она принимает участие в этом деле, которое, как увидим дальше, объясняют ученые и другими путями.

Отцеубийство, кровосмешение и другие преступления, совершаемые мифическими личностями, по этой теории, объясняются очень просто. Совершают эти будто бы мнимые преступления не настоящие люди, с их нравственными принципами, а явления природы, подчиненные законам физической необходимости. Не сын убивает отца, а утренний свет прогоняет ночную темноту; не сын оскверняет ложе своей матери, а солнце соединяется с зарей. Может быть, первоначально это так и было; только теория при этом выпускает из виду субъективную сторону самих составителей мифа. Чтобы перевести явления природы на образы и отношения своего житься-бытья, они должны были до некоторой степени соображаться с его порядками и правилами. По крайней мере, иначе не могло быть в ту первобытную эпоху, когда миф во всей своей свежести наглядно возникал из живого воззрения на природу.

IV

Рассмотренная в предшествующей главе лингвистическая теория служит основой для так называемой *мифологии природы*. Такая мифология действительно должна быть древнейшим слоем во всех народных сказаньях, верованиях и об-

рядах, и потому книга Шварца о *происхождении мифологии*, в приложении к греческим и германским сказаниям, основанная на началах наглядного воссоздания явлений природы в мифах, и в особенности явлений небесных и воздушных, внесла в науку много существенных результатов, поскольку мифы в их первоначальных зародышах группируются около немногих простейших представлений природы¹.

Как отличный знаток греческой мифологии и литературы, владеющий обширной начитанностью в классических писателях, Шварц, с точки зрения филологических преданий об изящном классицизме, не решается посягать на установившиеся, округленные формы греческого антропоморфизма, этого мастерского воплощения мифологических преданий в замкнутых очертаниях классических типов Зевса, Афины, Ахиллеса и др. Он исследует только ранний, так сказать, первичный слой мифологических представлений природы, на котором потом возникли новые создания в их человекообразных типах. Он следит за наивными воззрениями грубейшего века и открывает различные пути, которые эти воззрения ищут для своего выражения, еще не в человеческих формах, а в чудовищных, звериных. Его интересуют не столько сам Аполлон, Геркулес или Беллерофон, а те змеи, львы, химеры и другие дивовища, из первобытной обстановки которых выступают потом светлые личности богов. Потому-то, будучи филологом по призванию, он не обинуясь сближает греческие мифы с баснями американских дикарей и с особенным уважением относится к финской «Калевале». Он вовсе не ведист, и результатами санскритской лингвистики пользуется из вторых рук, преимущественно от друга своего, знаменитого Адальберта Куна. Сказания о животных (Thierfabel), **которых высокое значение для народности определил еще Яков Гримм**, Шварц рассматривает как необходимую ступень, предшествующую в мифологическом процессе воплощению в человеческом образе, так что народные сказки о волке и лисе и других животных, в связи с очевидными

¹ Schwartz. Der Ursprung der Mythologie. Berlin, 1860.

намеками на мифологию природы в изображении солнца, месяца, ветра действующими лицами, по смыслу Шварцевой теории, надобно признать остатками этой переходной ступени, общей у всех народов, даже диких, с изящной мифологией греков и германцев. Круг воззрений автора достаточно явствует из перечня самого оглавления его книги: божества-змеи и драконы, божества-кони, божества скотьи, божества-птицы, божества-рыбы.

День и ночь, весна, лето и зима, свет и мрак, облака и особенно ветры и гроза – вот главные предметы, составляющие, по Шварцу, мифологию природы. Взоры первобытного чествования обращены к небу и спускаются на землю только для того, чтобы к родной земле прикрепить в виде местного сказания тот первоначальный мифический вымысел, который собственно относится к небу и атмосфере. В мифе первоначально нет настоящих, земных гор: это облака и тучи. Гиганты, объявившие войну небу, громоздят гору Оссу на Олимп, а на Оссу гору Пелион, чтобы ближе штурмовать небесных богов. Первоначально это не горы известной местности, названные их точными именами, это горы небесные или облака, которые воздвигают друг на друга сыновья бога бури, и осаждают небо до тех пор, пока не поразит их громовая стрела Зевса. В том же небесном или облачном смысле божества бури Посейдон и Аполлон сооружают стены Трои, как Гефест – жилища богов на Олимпе, или как под звуки Амфионовой лиры (очевидное указание на ветер) совершается чудесное сооружение седмивратных Фив, которые, по сказаниям, первоначально не иное что, как божественный чертог, куда на свадьбу Кадма собираются боги, где будто бы родился и сам Зевс, наконец – Кадмея не только жилище Кадма, но и *остров блаженных*, соответствующий нашему сказочному *острову Буяну*. Как греческие гиганты громоздят горы, чтобы штурмовать небо, и ветры строят для греческих богов города и чертоги, так и для скандинавского Олимпа нанялся было строить город некоторый великан и в плату за труд требовал себе солнце, месяц и Фрею, но это условие, грозившее богам

гибелью, расстроило все предприятие. Если все эти сближения имеют одну общую основу, то, без сомнения, сюда же еще с большими правами можно отнести тот облачный город, который, ни на небе, ни на земле, строит сербская *Вила*¹ тем более что, по болгарским вариантам, болгарская *самовила* сооружает этот город, или крепость, из необычайных живых материалов, из удалых молодцов, из красных девиц и малых детей². Это уже нечто вроде германской Валгаллы, куда Один призывает к себе павших в битве воинов, и как Валгалла помещалась на вершине всемирного, небесного древа Иггдразил, так и город Виллы – на *ветвях* облака.

Если в мифе говорится о водах или море, то, по теории Шварца, это не настоящие воды на земле, а воды небесные, что до известной степени может быть оправдываемо лингвистическим толкованием мифа о греческом *Уране*-небе, который, в древнеарийской форме *Варуна*, вообще у индусов бог моря, вод, но первоначально и неба. То же воззрение представляют нам и финские лингвистически-мифологические предания. *Ильмень* (в старину *Ильмерь*) не только собственное имя новгородского озера, но и озеро вообще – слово, без сомнения, финское, употребленное в смысле воды или моря. Но *ильма* по-фински собственно значит воздух, весь мир, небесный свод, атмосфера, и дочь воздуха *Ильматар* (собственно *Воздуховна*), в начале веков, еще до сотворения мира, возлежит в море, подняв из воды коленку; на ее коленке морская птица вьет гнездо и кладет в него то яйцо, из которого потом творится весь мир.

Имея в виду первобытное сродство представлений моря и неба, можно оправдать сближения, делаемые Шварцем между теми небесными или облачными городами и чертогами и городами, будто бы поглощенными морем или опустившимися на дно вод, как *Винета* или *Аркона*, и время от

¹ Вука Карадж. «Српск. нар. пјесме», 1, 151–2: город городила белая Вила на *грану од облака*.

² См. в «Болгарск. песнях», собранных братьями Миладиновыми, Загреб, 1861 года, *Самовильское сооружение*, стр. 3, и вариант этой песни на стр. 9.

времени всплывающими наружу, причем уяснится и самый миф о Кадмее, соединяющий в себе представление города в облаках и острова блаженных на море, а также вообще верование о том, что души усопших отправляются в свои небесные жилища, переправляясь в ладье по морю. Но когда ту же Винету Шварц сближает с тем пламенным замком, в котором Зигурд находит валькирию Брунгильду, — сближает, между прочим, на том основании, что в подводном славянском городе все пламенело драгоценными металлами и что дети на улицах играли серебряными монетами, то *это* сближение должно нам служить только предостережением не слишком увлекаться предвзятой теорией в деле таком загадочном, как мифология, дающем открытое поле всевозможным догадкам, которые проверить критически нет никакой возможности, если догадки эти оторваны от твердой основы лингвистики и филологии.

По теории Шварца, герои эпических сказаний, в своих первоначальных зародышах, не только коренятся на общих представлениях, из которых возникают и боги, но и, составляя вместе с ними первоначально одну нераздельную группу, во многом могли удерживать на себе более первобытного характера, нежели боги; потому что эти последние, собирая к одному центру общие понятия о каком-нибудь явлении природы, например как Аполлон — понятия о солнце, — являются уже в более отвлеченном виде, нежели герои, как греческий Ахилл, которые, будучи введены эпосом в более жизненные исторические отношения, тем легче могли сохранить в своем характере такие первобытные черты мифологических представлений, которые эпическими певцами были оставлены без развития.

К таким чертам первобытного мифа относит Шварц уязвимую *пяту* Ахилла, усматривая в этой подробности ту же мысль, что в хромоте Гефеста, в пальце Геркулеса, откушенном Немейским львом, или пальце, который Орест сам себе откусил, когда его преследовали черные Эриннии, которые после того стали белыми, далее — в уязвимых подошвах ног

индийского змееубийцы Кришны, в уязвимом пятне на спине германского змееубийцы Зигурда и т.п. Сюда же следует присовокупить скандинавское сказание о том, как Тор переносил Орвандиля через ледяной поток в кошеле, как Орвандиль, высунув из кошеля ногу, отморозил себе палец, – и, наконец, сербские сказания о том, как дьявол вырвал у архангела клочок мяса из-под ступни или Дуклиян у Ивана Крестителя, и с тех пор у всех людей с исподу ступни стала такая же выемка¹.

Такое мифическое увечье Шварц возводит к темному преданию о том, как Кронос серпом отрезал Урану его мужскую силу, от которой потом родилась в морской пене Афродита, а от пролитой при том крови – Эриннии и Гиганты, и толкует все сказанные мифы об увечье или ослаблении силы наглядным представлением об ослаблении или стихании грозы, после того как столпившиеся тучи разредятся грозой. Поэтому и белемниты называются в народе то громовой стрелой, то *чертовым пальцем*; тем же самым объясняет Шварц и вышеприведенное выражение швейцарцев – «лишить дьявола мужской силы», сближая его с мифом об увечье Урана. Тот же род увечья, примененный к женской натуре, мы встречаем в литовском мифе о богине Лауме, которая, от союза со смертным родивши мальчика, кормила его своей грудью, но разгневанный бог отрезал ей сосцы, и, разняв их на мелкие части, рассеял по земле: это и есть чертовы пальцы или громовые стрелки, которые в Литве и доселе называются сосцами Лаумы (*Laumes rapas*). Увечье, доходящее до лишения мужской или женской силы, с одной стороны, и отпавший палец, называемый громовой стрелой, с другой стороны, оправдывают толкование, которое Шварц дает серпу, употребленному Кроносом в увечье Урана: это радуга. Литовская Лаума служит звеном, соединяющим подробности мифа. Радуга действительно приписывается в Литве той же Лауме, как и громовые стрелы: это ее *пояс*, как и доселе называется радуга по-литовски (*Laumes justa*), иначе пояс небесный, и, наконец, – *небесный лук*, ору-

¹ См. мои «Историч. очерки», 1, 353. Вука Карадж. «Срп. пјесме», II, 81–84. Бессонова «Калеки переходящие», III, 601–605.

жие, соответствующее серпу Кроноса и состоящее в прямой связи с *громовыми стрелками*¹.

На общем преданье об увечье, объясняемом грозой, Шварц воссоздает первобытный миф об Ахилле, предшествующий гомерическому типу этого героя. Высокую древность приписывает автор тому сказанию, по которому мать Ахилла Фетида не только хотела своих детей сделать бессмертными, закаляя их в огне (т.е. в молнии), но и совсем их сожигала в нем, как Кронос своих детей поглощал. Крик Пелея спас Ахилла от сожжения, но кость от его пятки успела уже сгореть. Тогда Хирон выкапывает труп Дамиса, *быстрейшего* из гигантов (как *быстроногий* Ахилл), и вставляет Ахиллу в пятку кость этого гиганта. Впоследствии, когда Аполлон преследовал Ахилла, у него из пятки выпала эта же самая кость, и если Гомер заставляет уже Париса смертельно ранить Ахилла в пятку, то под Парисом, как уже заметил и Преллер в своей «Греческой мифологии» (II, 308), надобно первоначально подразумевать Аполлона. Существенность этой черты увечья в основном мифе об Ахилле подтверждается, между прочим, и тем, что она, как наследственная примета, как родимое пятно, дается и его матери. Именно к Фетидиону, в Фессалии, приурочивается сказание о том, как божественный кузнец Гефест преследовал своей любовью Фетиду и, когда не мог ее догнать, бросил в нее молотом и ранил именно в пятку. В Фетидионе она исцелилась и самому урочищу дала свое имя. Таким образом, из догомерической древности выступает перед нами первобытное божество Ахилл, рожденное от земли, как один из гигантов, и кони его Ксант и Балий – тоже гиганты: Зефиру родила их Гарпия Подарга на цветущем лугу при волнах Океана. К могущественному покровительству гиганта Ахилла прибегает сама Гера, спасаясь от любовных преследований Зевса, когда она еще не была супругой этого бога. Тот же божественный Ахилл, как первообраз Кроноса, соединенный узами брака с Медеей, Ифигенией или Еленой, продолжает наслаждаться бессмертием на острове блаженных.

¹ Шлейхера «Litaunica», стр. 31. Черты из истории и жизни лит. народа, стр. 88.

По теории Шварца, миф о небесном явлении впоследствии приурочивается к известной местности, *локализуется*, как, например, представление о водах небесных – к той или другой реке. Тогда выступают на первый план уже местные, земные отношения действующих лиц мифа, который, таким образом, переходит уже в местное сказание, в сагу. Чтобы не удаляться от того же ряда мифов об увечье в момент грозы, укажем на локализацию серпа, которым Кронос изувечил Урана. По одному сказанию, Кронос бросил или спрятал этот серп на берегу Керкиры, первоначально Дрепанона, что в Сицилии. По другому сказанию, тот же Дрепанон получил свое название будто бы от серпа Деметры, которая бросила его на берегу Сицилии, когда отыскивала свою дочь Персефону, или Прозерпину. Этот серп будто бы дал ей сам Гефест, чтоб и самой жать и косить, и учить этому делу Титанов. Титаны, как Кронос или скандинавский Один, не иное что, как небесные косцы, и позднейшая сага приурочивает мифическое орудие к известному берегу Сицилии, на основании его *серповидной* формы, как у нас подобная форма уподобляется луку в словах *излучина* или эпическое *лукоморье*; и как в Кроносовом серпе Шварц видит радугу, так в Литве это воздушное явление называется *луком* небесным, или у немцев дождевым (*Regenbogen*), согласно с финским мифом о громовнике Укко, вооруженном радугой с громовыми стрелами.

V

Я остановился на некоторых выдержках из общеизвестной, впрочем, книги Шварца в тех видах, чтобы читателей-неспециалистов познакомить в оригинале с той теорией мифологии природы, которую довольно прочно водворил в нашей ученой литературе г. Афанасьев своим богатым по содержанию сочинением «Поэтические воззрения славян на природу», в трех томах, 1865–1869. Такое скромное название этого «опыта сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов», – с одной стороны, объявляет, что

автор не имел притязания на полную и округленную систему славянской мифологии, а с другой – дает нам с первого разу понять, что в этом сочинении мы будем иметь дело с теми воззрениями на природу, которые Макс Мюллер и другие натуралисты мифологии полагают в основу своей теории, по которой уже в самых формах языка следует отыскивать зародыши мифа, а в народной поэзии – его воссоздание и дальнейшее развитие. Достаточно сделать несколько выдержек из оглавления этого сочинения, чтобы убедиться, с какой строгой выдержанностью следует автор этой теории в распределении своего обильного славяно-русского материала, который он неумоимо собирал по всевозможным изданиям, из сборников, мелких монографий, из журнальных статей, из губернских ведомостей и из множества других затерянных и забытых источников, которые он привел в известность и расположил по рубрикам мифологии природы¹. Самая свежесть

¹ А именно: I. Происхождение мифа, метод и средства его изучения. Слово и миф. II. Свет и тьма. III. Небо и земля. IV. Стихия света в ее поэтических представлениях. V. Солнце и богиня весенних гроз. VI. Гроза, ветры и радуга... Представление радуги луком, дугою, аркою, серпом. VII. Живая и мертвая вода... Напиток, вдохновляющий поэтов; дождь. VIII. Ярило... Представление молнии фаллусом. IX. Илья-Громовник и огненная Мария. X. Баснословные сказания о птицах. XI. Облако – летучий корабль и громовой плуг. XII. Баснословные сказания о зверях. Кони Солнца и Зари, Дня и Ночи. XIII. Небесные стада: представление туч дойными коровами... Дождь и роса-молоко. XIV. Собака, волк и свинья. XV. Перун. XVI. Вода: тучи – небесные колодцы, облачное небо – Океан... Остров Буян – райская страна. XVII. Древо жизни и лесные духи: дождевая туча – древо жизни. XVIII. Облачные скалы и Перунов цвет. Тучи-города и крепости. XIX. Предания о сотворении мира и человека. XX. Змей – олицетворение молнии... Змей – пожиратель коров и дев. XXI. Великаны и карлики... Всемирный потоп... превращение великанов в камни... молния – палец. XXII. Нечистая сила. XXIII. Облачные жены и девы: облака – женские груди... Русалки... лебединые девы. XXIV. Души усопших. XXV. Девы судьбы. XXVI. Ведуны, ведьмы, упыри и оборотни. XXVII. Процессы о колдунах и ведьмах. XXVIII. Народные праздники: времена года... народный дневник... праздник весны... Купало, Кострома, Ярило... Коляда. – Эту главу в 3-м томе оканчивает сочинение, прерванное, к великой потере для русской ученой литературы, преждевременною смертью трудолюбивого автора. – В выдержках из оглавления читатели благоволят усмотреть те взгляды и выводы, с которыми они уже частью познакомились в изложенной мною теории мифологии природы, по Макс Мюллеру, Куну и Шварцу.

и молодость славянской народности легко прилагалась к теории первобытных воззрений ведийского мирозерцания, и автор на этом пути, по самому существу предмета – легко достигал если не всегда истины, то большой вероятности; впрочем, он не ответчик за теорию и за сравнительные выводы, которые брал открыто и добросовестно из чужих рук, и если увлекался в излишне усердном проведении теории воззрений на природу по таким подробностям быта и верований, которые вовсе не подходят под эту теорию, то и в самых увлечениях только следовал верно за своими западными учителями, со взглядами которых я старался познакомить читателей. Все же то, что лежало на личной ответственности автора, весь этот добросовестный труд в собирании неистощимо богатого славяно-русского материала, составляет существенное и неоспоримое достоинство сочинения, которое, благодаря этому качеству, надолго останется справочной книгой для всякого занимающегося русской народностью.

Пользуясь хорошими руководителями западной науки, г. Афанасьев усвоил себе верный такт в понимании и группировании фактов народной поэзии и преданий. Непонятно, как после его сочинения возможны еще в литературе такие ненаучные, отсталые взгляды, образчик которых предложил недавно г. Костомаров в своей статье о великорусской народной поэзии, по поводу сборника песен г. Шейна¹. Призывание солнца и дождя в детских песнях, основанное, без сомнения, на тех же первобытных воззрениях на природу, которым г. Афанасьев посвятил столько труда, – этот древнейший мотив, проходящий по детским песням чуть ли не всех европейских народов²

¹ В «Вестнике Европы», 1872 года, № 6.

² Rochholz. Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel aus der Schweiz, 1857, стр. 191–192. Bolza. Conzoni popolari Comasche, 1867; в «Heidelb. Jahrb.», 1867, стр. 178 и след., см. рецензию Либрехта, который, между прочим, указывает на распространение по всей Европе другой детской болтовни в обращении к улитке, с просьбою, чтобы она высунула рога. Призывания детьми солнца у романских и германских народов см. у Шнеллера «Märchen und Sagen, aus Wälschtirol», 1867, и рецензию на эту книгу Рейнсберга-Дюринтсфельда в «Jahrbuch für roman. u. englische Lit.», 1867, стр. 344.

и распространенный далеко за пределы народностей индоевропейских, г. Костомаров называет только *детской болтовней*, как кажется, на том основании, что призывание это сопровождается разными действительно болтливыми прибаутками¹. Историк русского народа умел оценить старинную заплату в одной из великорусских детских песенок, поющих и теперь: «Сквозь эту детскую болтовню, – говорит он, – проглядывают следы древнего времени, в одной, например, детской песне встречаем *тиуна*». Но и тиун, и многое другое из русской старины могло войти и удержаться в песне потому что самая песня сложилась гораздо прежде этой местной старины, которая в свое время была еще новизной и налагала новые заплатки на древнюю ткань, и, как у нас и до сих пор дети боятся еще *тиуна*, так в неаполитанском населении дети же призывают солнышко обогреть *императора*, память о котором застряла в их детской болтовне, может быть, от времен Фридриха II или Барбароссы, которому по берегам Неаполитанского залива народная молва приписывает разные развалины. Что же касается до мифологического смысла обращения детей к солнцу, то это такая старая материя, о которой, как русскому историку хорошо известно, еще путешественник Олеарий слышал от гренландских матерей, как именно их дети, обращаясь к солнцу, плачут, когда оно взошло ясно².

Столько же странно отсутствие всякого научного такта и в том, что г. Костомаров говорит о надгробных причитаньях или заплачках, изданных в сборнике г. Шейна. «Здесь, – говорит он, – точно так же, как и в южнорусских песнях, поражает нас отсутствие всякого намека на христианское понятие о будущей жизни». «Главная тема причитаний, – продолжает он, – свое собственное горе, которого боится особа, произносящая причитанье, вследствие смерти дорогого лица. Замечательно недоверчивое и как бы враждебное отношение к оставшимся живым»³. Напротив того, гораздо замечательнее, мне кажется,

¹ «Вестник Европы», 1872 года, № 6, стр. 540.

² По переводу г. Барсова см. II, 154.

³ «Вестник Европы», там же, стр. 584 и 585.

то, что такие вещи говорятся в нашей печати как раз в то самое время, когда г. Барсов¹ в своем драгоценном издании предлагает публике целый ряд превосходных поэм надгробного плача, которые быют ключом из неиссякаемых источников народной поэзии, с ее старобытными воззрениями, и в своем широком эпическом течении захватывают все жизненные интересы, чуть ли не до вчерашнего дня. Откровенное, доверчивое отношение этого плача к окружающей толпе, в которой он ищет себе сочувствия, это гуманное бескорыстие скорби, к которой призываются все и каждый, эти размашистые, широкие очерки жизни и природы, в обстановке которых сокращается личное горе, смиряясь пред величием Божьего творения и судьбы, эти переливы взволнованного чувства от тихой печали и умиления сокрушенной души до криков отчаяния, которые, наконец, умолкают пред лицом смерти, внушающей идею о суде и правде, – все до такой степени противоречит тупому эгоизму и такой же тупой вражде, которыми г. Костомаров характеризует великорусские причитанья, что этот случай в нашей ученой литературе можно цитировать как поучительный пример опрометчивого обобщения, выведенного из слишком ограниченного числа данных. Не вина г. Шейна, что он напечатал несколько экземпляров менее удачных причитаний: все, что живет в народе, должно быть приведено в известность. Но зачем было г. Костомарову спешить выводом?

Но возвратимся к сочинению г. Афанасьева, которое вообще рекомендуем внимательно читать всякому, кто хочет усвоить себе более правильный взгляд на народность. Несмотря на бедность нашей ученой литературы, и такие крупные в ней явления, как это сочинение, оказывают влияния меньше, нежели сколько бы следовало ожидать. Пример тому можно привести из недавно вышедшей книги г. Староженки², в которой, по поводу происхождения средневекового театра,

¹ «Причитанья Северного края», собранные Барсовым, 1872. По вопросу о будущей жизни, как она понимается в причитаньях, см. статью Покровского, по поводу этого сборника г. Барсова, в «Православном обозрении», 1872, № 7.

² Предшественники Шекспира, 1872, стр. 8.

говорится о разных народных обычаях и играх, и между прочим об английском обряде с пнем накануне Рождества. «После захода солнца, – говорит автор, – молодежь, состоящая из членов семейства, прислуги и немногих близких, с песнями и музыкой вносила в дом огромный пень и сваливала его посредине залы. Каждый из членов семейства должен был сесть на нем, пропеть песню (Jule song) и выпить стакан элю в честь великого праздника. После этого полено разрубали на части, клали на самый большой камин, который в старину находился всегда посредине комнаты, и зажигали куском дерева, сбереженным от прошлого года». Итак, это не что иное, как хорошо известный славянам сербский обычай *бадняка* (как называется самый пень), соединяющийся у болгар с первобытным обрядом вытирания живого огня, и автор «Предшественников Шекспира», хотя бы ради ясности для русских читателей, непременно упомянул бы о славянском бадняке, если бы справился с сочинением г. Афанасьева¹.

Впрочем, справедливость требует заметить, что сочинение это оказало значительное влияние на одно очень важное исследование по русской народной поэзии, которое по своей основательности и полноте далеко оставляет за собой все, что по этому предмету было у нас писано. Я разумею книгу профессора Миллера «Илья Муромец и богатырство Киевское», 1869². По теории мифологии природы, автор усматривает в первоначальной основе наших богатырских типов мифические воззрения на природу и характеризует эти типы как божества света в их борьбе с мраком. Леса, горы и реки нашего эпоса он возносит на небо, и в походжениях русских богатырей ему чудятся первобытные подвиги наших Перунов и Сварогов, совершаемые там высоко и далеко от Киева и Новгорода, в воздушных заоблачных пространствах. Конечно, если в нашем богатырстве удержались ранние элементы мифологические, то приложение к нему теории о мифологии природы будет иметь

¹ Поэтич. воззрения славян на природу, III, 733–739.

² См. мою рецензию этой книги в «Журнале Минист. народн. просвещ.» за 1871 и мой отзыв в «Отчете о XIV присуждении наград графа Уварова».

столько же смыслу, как и приложение ее, в книге Шварца, к сказаниям греческим и германским. Но прежде чем внесены были эти сказания под рубрики новой сравнительной теории, они были до мельчайших подробностей разобраны исторически, особенно сказания греческие, и местное приурочение, или локализация мифов о Кадме и Фивах, о Фетиде и Ахилле, о Гераклидах и Пелопидах и т.п., было уже давным-давно определено и доведено до ясности. Мифологии природы представлялось только подвести готовые местные саги под общие рубрики воззрений на природу, чтоб обобщить преданием древнеарийским разнообразие греческой жизни и ее мифологии и поэзии. Напротив того, наш богатырский эпос еще так мало исследован в отношении историческом и местном, еще так мало указано наукой точек соприкосновения его с летописью и родной землей, еще так мало обращено было внимания на его *локализацию*, в том смысле, как локализует греческие мифы Шварц, что только этим в высшей степени важным пробелом в изучении русских эпических преданий следует объяснить возможность появления в нашей печати вовсе не научной гипотезы г. Стасова о том, что наш богатырский эпос, не имея себе в русской жизни ни исторических, ни местных источников, есть не что иное, как неумелая, плохая переделка татарских оригиналов. При таком состоянии науки профессору Миллеру следовало обратить преимущественное внимание не столько на мифологию природы, которая сама собой явствует в сравнительном изучении сказок всего земного шара, сколько на историческое и местное приурочение наших эпических мифов. Он это вполне чувствовал, почему и дал своему сочинению другое общее заглавие: «Сравнительно-критические наблюдения *над слоевым составом* народного русского эпоса» – где под слоями надобно разуметь и ту локализацию мифа, которая из темной области мифологии выводит предание на историческую дорогу; но вместо целых сотен томов по этому предмету в отношении эпических сказаний Греции и Германии, которые имели пред собой Шварц или Уланд, – г. Миллер, кроме кое-где оброненных случайно немногих заметок, нашел для себя в этом деле

только одного предшественника в г. Майкове, диссертация которого об историческом содержании нашего эпоса только в настоящее время оценена по достоинству.

Чем менее развита какая народность исторически, тем очевиднее в ее поэзии следы первобытных мифических воззрений на природу. Коротенькие *литовские* и *латышские* песенки, воспевающие мифическую свадьбу месяца или похождения солнцевой дочери, как увидим в своем месте, еще и до сих пор стоят на первобытной ступени ведийских гимнов, будто окаменелые осколки древнеарийского быта¹. Но это песни только лирические, древнейший слой народной поэзии, состоящий в связи с самыми ранними обычаями и обрядами. Другой народ, населяющий пределы нашего Отечества, столько же первобытный, как и литва, воссоздал свою мифологию уже в обширном цикле эпических сказаний (рун). Это *финны* со своей «Калевалой». Все существенное содержание этой поэмы исчерпывается мифологией природы, соответственно исконному коснению самой жизни финских племен, не успевших дать историческое наложение своим первобытным мифам о борьбе света с тьмой и о зарождении ранних начатков культуры, которое возводится к космогоническому преданию о творении всего мира.

Что касается до русского богатырского эпоса, то он уже очень рано был оторван от своей мифической основы и подчинился историческому и местному приурочению в лице князя Владимира и его богатырей, отмеченных разными местностями нашего Отечества. В определении эпического цикла греческих преданий филологи не могли довольствоваться даже такими всеобъемлющими поэмами, как «Илиада» и «Одиссея», и отыскивали мифы и сказания у Геродота и других историков, в древних схолиях и комментариях, в местных рассказах и во многих других источниках, как древнейших, так и позднейших, и всеми этими источниками, иногда и довольно скудными

¹ См. издание латышских песен Спрогиса, Вильна, 1868, стр. 298 и след.; литовских – сборник Юшкевича, в приложении к XII тому «Записок Академии наук», 1867; сборник Фортунатова и Миллера в «Известиях Московск. университет.» за 1872 г.

ми, они признавали вовсе не лишним восполнять и без того широкое течение Гомеровых песен, единственно с той целью, чтоб воссоздать эпическое предание Греции во всей его полноте и этим путем точнее объяснить его подробности. Так и русский эпос живет не в одной только стихотворной форме устных былин. Следы его явственны и в местных преданиях, которыми запечатлены урочища, например в Муроме, преданиями об Илье-Муромце, и в легендах или житиях некоторых святых, например новгородских, муромских, и в летописных сказках, начиная от Несторовых о перевозчике Кие и древлянском князе Мале, до рязанской сказки о Коловрате, ростовской о богатыре Александре Поповиче или суздальской о городе Китеже. Летописи, смотря по времени их происхождения, неодинаково относятся к народному эпическому материалу: древнейшие, как Несторова, Волынская, Переяславская, Новгородская — еще служат для него источником, предлагая разветвление эпического предания на несколько отдельных потоков, которые частью входят и в то эпическое содержание, которое усвоено было стихотворными былинами. Летописи позднейшие, по давнему убеждению в историчности народного эпоса, уже сами пользуются былинами как источником и окружают исторического князя Владимира былинными богатырями, делая им систематический перечень, который уже сам собой говорит об очень позднем литературном приеме, как это можно видеть в «Степенной книге» или в летописи Никоновской¹.

Мне кажется, это отличие между сырым эпическим материалом летописей древних и систематическим выбором из былин в летописях поздних непременно надобно иметь в виду, чтобы не впасть в те увлечения, которых не избежал г. Квашнин-Самарин в своем исследовании «О русских былинах в историко-географическом отношении»². Автор слишком доверчиво относится к эпическому материалу ранних летописей, признавая его за историческую истину, а в перечнях

¹ Выдержки из летописей см. у Бестужева-Рюмина «О составе русск. летописей», в Приложении.

² В «Беседе» за 1871, № 4.

Владимировых богатырей – в летописях позднейших, видит он не только свидетельства об исторических личностях, но даже свидетельства древнейшие, которые почему-то не вошли в Нестора и случайно уцелели в позднейших памятниках. Во всяком случае, исследование это предлагает несколько дельных дополнений к решению вопроса о локализации и слоевом, историческом составе нашего эпоса, и по своему направлению, исключительно историческому, имеет в нашей ученой литературе свой смысл, поскольку возбуждает сомнение в гипотезе мифологии природы, которой профессор Миллер в своей книге дал места больше, нежели сколько бы следовало.

Если теория, усвоенная г. Афанасьевым, встречает небольшие препятствия в приложении ее к богатырскому эпосу, то тем более она оказывается применимой к разработке древнейших основ ранней бытовой лирики, в песнях, хороводах и обрядах, приуроченных к народной годовщине, к народным праздникам и к обычному обиходу народной жизни, начиная от песен детских, чрез свадебные и до надгробных причитаний. Как г. Миллер, может быть, впал в некоторые крайности, пользуясь исследованием г. Афанасьева, так г. Бессонов¹, как увидим в своем месте, не желая знать этого исследования, впрочем, передающего результаты современной науки, вдается в одностороннее объяснение народных годовщин, сосредоточивая, например, купальский обряд к мифу о Кибеле, причем он, желая быть вполне самостоятельным, не обращает никакого внимания на исследование, пользующееся такой громкой известностью, каково Адальберта Куна «О низведении огня и напитка богов».

VI

По мере того как сравнительная наука расширяла область сравниваемых народностей, а ведисты углублялись в первобытные основы верований и обычаев, исследователи, ввиду богатых материалов, собираемых путешественниками по лицу

¹ В примечаниях к изданию «Белорусских песен». Москва, 1871.

всей земли, естественно должны были прийти к мысли о необходимости сличить данные, добытые из лингвистических работ над народностями исторического мира, народностями семитическими и индоевропейскими, с данными из быта дикарей Старого и Нового Света, чтобы таким образом первобытность доисторической картины всего рода человеческого проверить первобытностью нравов, в которой и доселе коснеют дикари. Оказалось, что сказки готтентотов¹ или дикого племени зулу² представляют столько же родства со сказками немецкими или славянскими, как и сказки кавказских горцев³, что мифология краснокожих американцев предлагает столько же существенного по вопросу о происхождении мифологии даже на классической почве Греции, как и финская «Калевала»⁴, а грубый быт современных нам дикарей не только объясняет доселе остававшиеся необъяснимыми правдивые сказания Геродота о современных ему варварах Старого Света, но и ведет к уразумению тех доисторических переворотов в семье и роде-племени, которых следы в классической жизни, мифологии и поэзии открывают филологи⁵.

Еще братья Гриммы пользовались этой первобытной областью диких народностей для сравнительного изучения мифологии и сказаний индоевропейских, и особенно сказок. Понятно, что такие энциклопедисты в сравнительной науке, как Феликс Либреخت который, как трудолюбивая пчела, со всего мира собирает сходные между собой поэтические приемы и мифические воззрения и нанизывает их на одну общую нить,

¹ Felix Liebrecht. «Totentotische Märchen», в журнале Lazarus und Steinthal, «Zeitschrift für Volkspsychologie und Sprachwissenschaft», 1867, стр. 58 и след.

² Max Müller. «Ammengeschichten der Zulus», в его «Essays», II, стр. 186.

³ В «Сборнике сведений о кавказских горцах», четыре тома, Тифлис, 1868–1870.

⁴ Шварц для мифологии греческой и германской, между прочим, пользуется сочинением Миллера: «Geschichte der Amerikan. Urreligionen», Basel, 1855.

⁵ См. сочинения Бахофена, о которых будет речь впереди. Waltz. «Antropologie der Naturvölker», 1859, и след. Tylor, «Researches into the early history of mankind», 1865. Его же. «Primitive culture», 1871. Лебока «Начало цивилизации и первобытное состояние человека», в русск. пер. СПб., 1871.

постоянно должны обращаться к этой богатой области для полноты своих сближений. Но что особенно замечательно – и сами ведисты, ограничивающие науку строгими лингвистическими и филологическими основаниями, не только не пренебрегают этой областью, потому что не могут ее разрабатывать лингвистически, но и уделяют ей часть своего времени, столь дорогого для открытий по древнеарийской древности. Когда в 1861 году аббат Brasseur de Bourbourg издал *Popol Vuch* (священная книга и мифы американской старины), Макс Мюллер в 1862 году составил об этой книге статью, в которой касается любопытных подробностей о гиероглифах, мифологии и космогонии индейцев Центральной Америки. И впоследствии знаменитый ведист не оставлял без внимания этого вопроса по сравнительному изучению и в 1865 году напечатал монографию о нравах и обычаях дикарей, в которой с уважением отзывается о Тайлоре, Мак-Леннани, Лацарусе и других ученых по этому предмету¹. Ясно, что когда речь идет о первобытности нравов, обычаев и воззрений, то ведисты не могут обойти своим вниманием того, что в диком варварстве, может быть, еще предшествует маститой давности арийских «Вед». Впрочем, так как наука еще не успела разработать самые языки дикарей, то этот предмет, доселе нуждающийся в лингвистических основаниях, наука полагает возможным спасти от дилетантской охоты до курьезов, с одной стороны, вопросом об *антропологии* вообще, как это делает Вайц, с другой – вопросом философским, о так называемой *психологии народной*, которой посвящают свой журнал Лацарус и Штейнталь.

Говоря о первобытном состоянии народов индоевропейских в их доисторических зародышах, открываемых в языке и текстах арийских «Вед», мы нашли во всех языках этих народов глубоко вкоренившееся предание о семье с ее родственными разветвлениями, а в основе мифологических воззрений на природу, следуя Макс Мюллеру и другим лингвистам, мы усмотрели исконное у всех этих народов чествование света, неба и солнца в их борьбе с мраком и зловердными крайностями.

¹ Essays, I, 272, II, 223.

ми температуры: с холодом и палящим зноем. При этом было обращено внимание на противоречия между намеченными в языке принципами семейного благоустройства и между семейной неурядицей действующих лиц в мифе, которая постоянно нарушает эти принципы.

Обращаясь к дикарям Старого и Нового Света и сближая сведения, доставленные путешественниками, со свидетельствами древних писателей, и особенно Геродота, мы открываем многие данные, которые можно признать более первобытными, нежели те, которые сравнительная лингвистика извлекает из самых ранних свидетельств о первоначальном быте и верованиях народов индоевропейских. Эти народы, еще в своей азиатской прародине, достигли некоторой степени культуры и потому вышли уже и тогда из первобытного состояния дикости, между тем как быт и религия дикарей представляют нам целый ряд ступеней, по которым человечество от скотского расположения рода-племени постепенно восходило до строя семейного и общественного и от жестоких нравов звероловов до земледельческой культуры, причем – соответственно образу жизни – слагались и развивались самые понятия нравственные и вместе с тем мифологические воззрения.

Не имея намерения входить в подробности этнографии дикарей, я коснусь только некоторых выводов, необходимых для моей цели. В противоположность вполне развитой семейной терминологии языков индоевропейских (*отец, мать, сын, дочь, зять, свекор* и т.д.), основанной на точном понятии о браке, языки самых грубых дикарей, например на Сандвичевых островах, вовсе не имеют слов для понятий о сыне и дочери, муже и жене и называют одними и теми же общими словами, соответствующими нашим *дитя* и *женщина*: первым безразлично – и *сына*, и *племянника*, а вторым – и *жену*, и *золовку*, и вообще *сестру*. Этот круг понятий соответствует тому скотскому народжению племен, в котором не может быть вопроса о различии между братом и сестрой или между родителями и их детьми. На низшей ступени племенного народжения дитя принадлежит не отцу и не матери, а всему племени. Первое

юридическое определение в семье обнаруживается отношением рождающей к своим детям. Чувство матери пробуждается ранее, нежели чувство отца. На этой второй ступени дети принадлежат только матери, потому что могут быть и от разных отцов, и, наконец, уже на более высокой ступени отец признает того или другого из новорожденных в племени детей своим ребенком, как наивно повествует Геродот об эфиопских аусеянах: «Когда дитя, рожденное от какой-либо женщины, подрастет, тогда мужчины в собрании своем, которое бывает через каждые три месяца, признают его ребенком того из них, на кого он больше похож» (IV, 180). На этой ступени признания отцом своего ребенка составилась курьезный обычай, известный до последнего времени во Франции под именем *la couvade* (*faire la couvade*) и состоящий в том, что когда у жены родится ребенок, то на постель родильницы ложится не она, а ее муж и притворяется больным¹. Что обычай этот, несмотря на кажущуюся с первого взгляда его нелепость, имеет существенное значение в культурном отношении, видно уже из повсеместного его распространения между народами Старого и Нового Света. Новейшие путешественники видали его у дикарей американских, а из древних писателей – Диодор Сицилийский указывает его в Корсике, Аполлоний Родосский – на Черном море (Argonaut II, 1009–1014), наконец, Страбон у иберийцев Северной Испании (III, 4, 17) – драгоценное свидетельство, указывающее на глубокую давность этого обычая, до позднейшего времени удержавшегося на тех же самых местах, именно в Испании, у басков, в Бискайе и в Южной Франции, в Пиренеях. В XIII веке Марко Поло встретил тот же обычай у одного из племен в Китае, а средневековая стихотворная повесть, или *fabliau*, повествует, как некоторый король в муках родильницы лежит на постели (*un lit et en couche*) и как его гонят с нее палкой, чтоб он и сам того не делал и запретил бы делать и другим во всем своем королевстве. Этот обычай, возведенный в народности

¹ Что ведийская лингвистика не чуждается и таких этнографических курьезов, как *la couvade*, укажу на того же Макса Мюллера, который, следуя Тайлору, входит в подробности этого обычая. *Essays*, II, 244–247.

до обрядности, Тайлор объясняет той мыслью, что отношение отца к его ребенку – не простое родство, но более тесная физическая связь, выражаемая в обряде как бы болезнью самого отца, который будто бы на самом деле разрешился от бремени. К этому следует прибавить, что *la souvade* относятся в истории культуры именно к тому периоду уже значительно развитого семейного строя, когда муж не предъявил еще своего преобладающего пред женой господства над детьми, когда он вполне разделяет с ней свой авторитет и до того близко относится к рождающемуся ребенку, что уже в самый момент рождения признает его своим, как бы разделяя с родильницей ее муки. Геродот указывает только на кажущиеся, фиктивные причины, по которым отец признавал свое детище; *la souvade* дает знать всем и каждому о полном убеждении отца в законном от него происхождении рождаемых его женой детей. Усыновление совершается не по совещанию мирской сходки, а в самых недрах семьи, на болезненном одре родильницы.

Если отношения между действующими лицами в мифах позволительно объяснять принятыми в самой жизни отношениями семейными и общественными, то супружеские пары, составленные из братьев и сестер, каковы Зевс и Гера, Фаун и Фауна, Сатурн и Олс, Океан и Фетида, шесть сыновей Эола и их шесть сестер – будут вполне соответствовать тому первобытному периоду, когда семья еще не выделилась из нарождающегося племени, так что этим парам классической мифологии можно предпослать более согласные с бытом браки между братьями и сестрами в мифологии американских дикарей¹. Что же касается до супруги Озириса, Изиды, то – будто по обычаю самого грубого быта – она ему не только сестра, но и дочь, даже мать.

По русским былинам, богатырь обыкновенно остается сиротой, без отца, при вдове-матери. «Матера вдова» – это

¹ J. Müller. Geschichte der Amerikan. Urreligionen, 267, 306. Мифы о кровосмешении детей с родителями см.: Julius Braun. Naturgeschichte der Sage, 1864, в указателе под рубриками: «Vermählung eines Vaters mit der eigenen Tochter, – Vermählung einer Mutter mit dem eigenen Sohn».

общее место былин, которым удобно заслоняется от слушателей память об отце. Собственно говоря, былина не знает и не хочет знать ничего об отце богатыря, и если говорит, что он жил-был и после веку долгого преставился, то только для того, чтоб объяснить, почему мать героя былина называет матерой вдовой. В большинстве случаев богатырь не знает своего отца или мало его помнит, и тем больше чествует свою мать. Те же отношения героев к матерям встречаем в эпической поэзии и прочих славянских племен, особенно у сербов и болгар. Выше и святее матери серб не знает ничего на земле. Лучшего приветствия он не умеет сказать своему знакомому, как пожелать, чтоб жива была его мать. Это та радостная для человека мысль, которая наделяет в славянских песнях юного героя не отцом, а матерью. Сочувствуя тому, кто радуется, серб призывает к участию и его мать: «Весела его мать», – говорит он. Если выражает о ком сожаление, он жалеет вместе и его мать: «Жалкая его мать!»¹.

В упорном умалчивании русских былин об отце героя до некоторой степени позволительно видеть след того первобытного порядка вещей, когда дети преимущественно принадлежали матери. По наивному свидетельству Геродота, мужчины должны были принимать особые меры, чтоб узнавать своих детей, когда родство не было еще связано семейными узами. Эпос не мог не отозваться на существенное явление того темного быта, из глубины которого идут и миф, и сказание. На низшей ступени сын не знает ни отца, ни матери, это ступень скотского кровосмешения, против которого великий протест цивилизация выразила в трогательной личности Эдипа. На ступени уже высшей сын вырастает при матери, но не знает отца. Когда, совершая разные подвиги, он встречается с отцом, то оба не узнают друг друга, и, несмотря на разные разведыванья по приметам (как бы в подтверждение сказанного свидетельства «отца истории»), – сын вступает в отчаянный бой на смерть со своим отцом,

¹ «Жива ти е мати!» в «Сербском словаре» Караджича под *мати*. – «Весела му майка!» – «Жалостна му майка!» – Сообщено профессором Богишичем.

как Зораб с Рустемом, Гудубранд с Гильдебрандтом или как Сокольник с Ильей Муромцем.

Напрасно думали, что муромский богатырь не был женат. Он старый, матерой человек. Он и женился по обычаю стародавнему, который он вынес на своих плечах из темной эпохи зверинских нравов древлян и других дикарей, и за то поплатился сыноубийством.

Не случай, не сказочный общий прием сблизил с иранским Рустемом и германским Гильдебрандтом нашего Илью Муромца¹, а та же одинаковая степень семейной неурядицы, которая в классической мифологии переженила братьев на сестрах. Очень может быть, что и обычай, известный под именем *la couvade*, находил себе соответствие в преданьях о мужеженских типах, то есть таких божествах мужского пола, как германские Имир, Туиск или греческий Зевс, которые имеют способность, как женщина, разрешиться от бремени². Сюда же относятся мифы о дважды рожденных, сначала от матери, потом от отца, как Вакх – от Семелы, которая, будучи сожжена огнем, его не доносила; потом его донашивает у своей коленки и возрождает Зевс. Это как бы перевод на мифический язык бытового обряда *la couvade*. Сюда относится и обряд усыновления посредством приложения ребенка к коленям.

По мере того как развивается мифология, в связи с историей семьи, и в мифологии и в семье забирает господство мужской элемент, и отеческий авторитет семьи скрепляется авторитетом отца богов и людей: идея – как уже было замечено – лежащая в основе самых ранних воззрений и понятий всех индоевропейских народов. Хотя между американскими дикарями вообще чувствуется верховное божество мужского пола, однако рядом с ним, а кое-где, как остаток первобытного времени, оказывается высшим божеством существо

¹ Сравнительные данные см. у профессора Миллера, в «Илье Муромце», стр. 1 и след.

² См. у Брауна «*Naturgeschichte der Sage*», в «Указателе» под *Mannweiblichkeit*. – Имир родит от себя пару великанов – мужа и жену и еще сына; Туиско – родит сам же собою сына Манна.

женское – мать или прабабка богов и людей¹. Краснокожие Северной Америки веруют, что все сотворено женщиной, которая и управляет миром вместе со своим сыном. Индейцы Новых Нидерландов, при творце или при мужской творческой силе, представляют себе и творческую силу женскую, как его супругу. Она существовала испокон веку. Вначале все было покрыто водой, и богиня, как финская Ильматар, спустилась с неба на воду. Тогда под богиней образовалась земля и покрылась растениями, и все более и более распространялась, по мере того как убывала вода. Потом родила она оленя, медведя и волка, кормила их грудью и вырастила, затем с каждым из них совокупилась, и от того произошли прочие творения и наконец человек. Вообще между краснокожими Северной Америки распространено верование, что в творении женщина предшествует мужчине, то есть что сначала была создана женщина, и потом уже явился на земле мужчина. Так, по одному очень грубому сказанию, творец сначала создал женщину; из ее носа потекла на землю влага², из которой образовался мужчина и стал ее мужем. Понятно, что первосотворенная женщина должна была чествоваться как богиня. После потопа, который американские дикари помнят так же хорошо, как и другие народы, земля населилась вновь будто бы тоже от женщины, а не от мужчины. Дикари на верховьях Миссури веруют, что в потоке погибли все люди, за исключением одной девицы. Ее спасла птица, перенесши ее на одну высочайшую скалу, торчавшую из-под воды. Тут от орла родила она двойни, от которых и размножились потом на земле люди³. Это опять напоминает финскую Ильматар: она из воды поднимает свою коленку-скалу, на которой птица гоголь вьет гнездо и кладет всемирное яйцо.

¹ J. Müller. Gesch. d. Amerik. Urrel., 314, 219, 229, 422.

² Эта наивная подробность, без сомнения, состоит в связи с общераспространенным у дикарей американских верованием, что во время чиханья из человека выходит какое-то сверхъестественное существо. С этим же в связи повсеместный обычай здравствовать при чиханье.

³ J. Müller, Gesch. d. Amer. Urrel., 108, 110, III, 113.

Вообще с идеей о первобытном женском божестве соединяется мысль о расположении племен, и притом в первобытном, скотском состоянии. Это народение безразличное, и зверей, и людей. Богиня соединяется с животными и родит не только людей, но и животных вообще. По другому американскому мифу, первая женщина совокупляется с собакой, которая каждую ночь превращается в юношу. Этот миф у тех же дикарей состоит в связи с представлением первого человека в виде волка или и самого бога в волчьем виде. Остатки тех же первобытных преданий встречаются и у других народов, не только диких, но и цивилизованных¹, что дает новую опору теории Шварца, расположившего свою первоначальную мифологию по рубрикам разных животных. Черные киргизы (кара-киргиз) объясняют свое имя *киргиз* тем, что будто бы они происходят от *сорока девиц* (кирк-кизе), которые однажды, воротившись с поля домой, не нашли никого из своих: без них напали враги, все истребили, а скот увели. Девыцы нашли только одного рыжего пса, от которого и породили предков нынешних киргизов. Сюда же принадлежат различные сказания о народе песьи-головы. По китайскому сказанию, в царстве собак люди имеют собачье тело; их головы покрыты длинной шерстью; они не одеваются, и речь их походит на собачий лай. Что же касается до их жен, то они уже из породы человеческой и понимают язык китайский. Они уже одеваются в одежду, хотя и грубую. Мужья-собаки едят все сырое, но женщины уже сырое варят. Плано Карпини приводит подобную же сказку монгольскую. Сюда же относится сказка о рождении Аттилы от венгерской царевны и пса, сказка, которой у Иорнанда соответствует подобная же о происхождении вообще гуннов от ведьм или вещих дев (*Alirune*) и от леших или фавнов. От происхождения людей и народов от животных, с которыми соединяется женщина, сказание перешло к происхождению героев или родоначальников. Меровинги ведут свой род будто бы от дивовища Мереви́га (или *Merefech*),

¹ Liebrecht. Zur Sage von Romulus und den Welfen в «Germania», 1866, XI, стр. 166.

которого супруга короля Клодия родила от морского чудовища, похожего на быка. Сага о Вельфах (*Gwelfi*) почерпнула свое содержание из общераспространенной сказки о том, как царица в отсутствие своего супруга родила 7, 9 или 12 человек детей и как ее злая свекровь или злая сестра выдает их царю за слепых щенят и т.д. Наконец, римская волчица (*lupercula*) кормит своими сосцами Ромула и Рема (как лань или другое животное – заброшенных Вельфов), и по смыслу сказания родоначальники царственных героев Рима ведут свое происхождение от волчихи, так точно и Вельфы, или Гвельфы, по первоначальному преданию, без сомнения, были настоящими щенятами и, только в позднейшем подновлении, будто бы по клевете выдаются только за щенят. Точно так же, как по толкованию уже скептической истории Кир родился не от собаки и Ромул и Рем не от волчицы, а будто бы этими звериными именами назывались обыкновенные женщины, которые кормили их своей грудью.

Все эти мифы и сказания первичными началами своими тяготеют к тому грубейшему порядку вещей, который более или менее смутно сохранился в памяти народов из первобытного периода скотского расположения племен и который воочию до сих пор представляется путешественникам у некоторых дикарей.

По этнографическим наблюдениям, в грубых племенах брак коммунальный предшествует браку личному. С учреждением этого последнего состоит в связи *умычка*, или похищение, невест из чужого племени, вследствие чего жена и муж могли говорить на разных языках и не понимали друг друга: обстоятельство, в высокой степени важное для истории языков. Бесчеловечие, с которым совершалась умычка, однажды навсегда устанавливало тяжелые отношения между женой и мужем. Свобода женщины раннего порядка вещей, когда распложалось племя, переходит в тяжелое рабство. Жених-чужанин – постоянный эпитет и в русских свадебных песнях. При умычке не обходилось без настоящей войны между племенами, память о чем глубоко вкоренена в народном эпосе –

о борьбе героев Калевы с хозяйкой Похьёлы из-за невесты в финской «Калевале», о похищении сабинянок римлянами, о взятии Трои, точно так, как и доселе живет эта память в свадебных песнях с обрядами, в которых намекается на умычку. У американских дикарей, когда жених похищает себе невесту, ее защищает родное племя, не только мужчины, но толпы женщин, как амазонки, бросаются вслед похитителю и стараются отнять похищенную. Та же мысль, что и в наших хоро-водных и других обрядных песнях, в которых воспоминается открытая война между полками девиц и парней. Прямое указание на умычку можно видеть в свадебном обряде дикарей Малайского полуострова. Собравшиеся на свадьбу становятся вокруг, будто в хороводе. Невесте дают отбежать вперед и затем пускают за ней жениха, и, если он ее поймает, она становится его женой, если же нет, то он теряет на нее всякое право. Этот обряд, вытекший из самого быта, эпос переводит на тысячи ладов состязания жениха с невестой, начиная от всевозможных народных сказок до величавых типов германского Зигурда и Брингильды или русского Добрыни и Настасьи Микулишны. Таким образом, в основе как эпических сказаний, так и свадебных песен и обрядов лежит исторический факт глубокой древности, и разные подробности свадебного обряда и предания – не пустые символы, случайно придуманные, а прямые воспоминания из первобытной истории брака, более и более теряют для народа свой смысл¹.

Замечательно, что как в первобытных народах, так и в культурных, при правильно установившейся уже семье, девица до замужества пользуется свободой в любовных связях с мужчинами, и это не только не вменяется ей в порок, но даже составляет особенную честь, если она пленяет многих, как свидетельствует Геродот об африканских гинданах (IV, 176), тогда как замужняя обязывается уже верностью своему мужу. Тот же историк повествует о фракийцах: «За деви-

¹ См. классическое сочинение Мак-Леннана «Primitive marriage», а также *Edelstand du Mèril*. «Des formes du mariage et des usages populaires etc.» в его «Études», 1862.

цами не смотрят, но оставляют их на воле жить с кем сами хотят. Жен же стерегут крепко и покупают их от родителей за большие деньги» (V, 6). Именно этой ступени развития семейных нравов объясняется то в высшей степени странное явление в народе христианском, на которое г. Якушкин обратил внимание в губерниях Псковской и Новгородской¹. На посидках (серб. *прело*) девицам дозволяется до того вольно держать себя с мужчинами, что каждая вменяет себе даже в честь иметь любовника, или *дружня*, как там говорят, что во все не мешает потом выйти ей замуж за кого бы то ни было. Обыкновенно дружень становится впоследствии мужем. Этот обычай, как остаток старины, вообще уже противоречит общему строю русского быта, но, чтобы вполне объяснить его историческое значение и связать с целым периодом в истории народного быта, следует отнести к более грубому населению инородцев, живущих в соседстве с русскими.

«Вотяки, — говорит г. Риттих², — слишком дорожат исключительно такими женщинами, которые способны к деторождению, мало уважая бездетных. Так как они такую способность почитают за главную в жене, то *нередко живут с девицами до брака* и женятся лишь тогда, когда они делаются беременными. Разумеется, что этому препятствуют как духовные, так и полицейские власти. Но вотяки того убеждения, что гораздо было бы выгоднее, лучше и проще украсть жену без калыма и *жить с нею без всякого брака*. Способная к деторождению женщина почитается у вотяков одинаково, как у чуваш. Она имеет голос, помогает мужу во всех работах, смотрит за скотиной и *воспитывает детей*. На последнее обстоятельство мужа обращают особенное внимание, обвиняя во всем мать, если ребенок не помогает отцу. Бывали случаи, что вотяки *бросали своих жен из-за лености детей*». О чувашах говорит тот же автор: «Жена, хозяйка дома, имеет свое слово и мнение, которые с *рождением детей*, в особенности сына, приобретают тем большее

¹ Путевые письма, стр. 35, 185.

² «Об инородцах Казанской губернии», в «Матер. для этногр. России», 1870. II, 211.

значение. До рождения сына чувашенин зовет свою жену по имени или просто *жена*, но с рождением его она *получает свой титул: мать Василья* или вообще первенца»¹.

С одной стороны, в этом грубом быте, который был не чужд и нашим предкам, мы находим историческое объяснение былинному типу матерой вдовы, которая более тесными узами связана с сыном-богатырем, нежели его отец, и которая заботится о его воспитании и обыкновенно отдает его в науку; а с другой стороны, в этом же быте следует искать ближайшего оправдания сожителству молодежи обоего пола до брака и у нас на Руси. Только на исторической основе этого быта, через который прошло все человечество, можно объяснить ту распушенность нравов, которая и до сих пор допускается в *купальскую ночь*, как непрменный обряд. Маститое празднество, ведущее свое начало из глубины доисторической и сопряженное с воспоминаниями о первобытном факте добытия живого огня, и в отношении жизни семейной сохранило до настоящего времени явственный след того древнейшего периода в истории семьи, который переживают и доселе вотяки и другие грубые племена. В купальской ночи сосредоточивался идеал той свободы, тех радостей девичьей жизни, которые оплакиваются в свадебных песнях и противопоставляются неволе замужества; потому что, как мы уже видели, свадебные песни и обряды ведут свое начало из того же грубого периода в истории перехода от коммунального распложения племени к насильственному захвату, или умычке, невест.

Отсюда явствует, что для точного и ясного уразумения свадебных песен и обрядов необходимо их понимать в связи с другими остатками доисторического быта, и в особенности с обрядами таких годовщин, которые по самому смыслу своему сближаются с нравами народной свадьбы. Разгул купальской годовщины — это, выражаясь словами древнего летописца, *игрище межю селы*, на котором молодые люди умыкали себе невест, *с нею же кто совещаешся*, это же вместе и предварительное знакомство будущих супругов, которого

¹ Ibid., II, 70.

практическую пользу так ценят и до сих пор грубые инородцы Северо-Восточной России.

Как мало еще исследован русский народный быт на основании сравнительного изучения народностей, показывает упомянутая выше статья г. Костомарова «Великорусская народная песенная поэзия»¹. Из фактической области этнографии, с ее статистическими и историческими данными, русский историк переносит читателя на поэтический Парнас блаженной памяти сонетов и мадригалов и услужливо рекомендует наслаждаться в великорусской народной поэзии глубиной сердечной привязанности нежных любовников, сентиментальными их вздохами и мечтательностью; но к крайнему его удивлению, ничего такого в этой поэзии не встречает и приходит в отчаяние. «Глубокая сердечная привязанность и тем более мечтательность, – говорит он, – вообще чужды великорусской поэзии; в самых лучших, действительно исполненных поэзии, любовных песнях светится сильно чувственность». Строже «Стоглава» относится он к девичьей воле, уже по тому самому, что с более цивилизованной точки зрения от крестьянской девицы на посиделках с ее «дружнем» ожидает он благовоспитанности салонного общества, но встречает только грубый практический взгляд на жизнь, то есть взгляд настоящий крестьянский, и назидательно сокрушается над одной песенкой, в которой «девица с молодцем находится в самых нежных и любовных отношениях, зная, что она себе выйдет замуж, а он женится на другой». Иное дело – песни южнорусские: они как раз подходят под поэтику г. Костомарова, потому что в них «взаимная любовь жениха и невесты играет главную роль, и свадебные южнорусские песни имеют колорит любовных песен, чего в великорусских совсем почти нет». То есть вся беда великорусских свадебных песен в том, что они более сохранили в себе архаизмов старины, первобытности, правда грубой, но для историка драгоценной, как это объяснили Мак-Леннан, Эдельстан Дюмериль, Тайлор и другие ученые. При взгляде г. Костомарова на народность и

¹ Вестник Европы за 1872, № 6.

народную поэзию непременно следовало прийти к тому выводу, какой он и делает о нравственности русского народа вообще: «Если только песни вообще считать правдивыми выражениями народной души, то омерзительная и грязная картина, в которой великорусский народ сам изображает свою семейную жизнь, способна навести на самые невыгодные понятия о таком народе¹».

Пусть же успокоится русский историк в приятной уверенности, что он перестанет так отчаиваться и прогонит от себя эти черные думы, как скоро взглянет на дело спокойнее, с более научной точки зрения, то есть как скоро и к народной поэзии он приложит то неперменное правило исторической критики, которым он привык пользоваться в своих исторических работах, а именно: от всякой эпохи требовать только того, что она может дать, не навязывать позднейших понятий периоду древнейшему и вообще не искать в старине того, что привыкли мы видеть вокруг себя. Народная поэзия – это те же летописи, только не записанные, а пропетые. Иное в ней отзывается новизной, иное содержит остатки глубокой древности, как, например, песни свадебные. В народной поэзии наглядно выражается то причудливое наслоение исторических следов разных времен и разных поколений, из которого органически слагается всякая народность, как это во всей подробности анализирует Эдуард Тайлор в своем новом сочинении о «Первобытной культуре»².

«По мере социального развития человечества, – говорит этот этнограф, – наиболее веские идеи и дела могут сохраниться до степени бессодержательного анахронизма. Первоначальный смысл постепенно вымирает, каждое новое поколение менее и менее удерживает его в памяти; наконец, след древней старины совершенно исчезает из народного сознания, и в позднейшие эпохи этнография старается уже, с большим

¹ Ibid., стр. 564, 563, 579, 572.

² Primitive culture, 1871 года, I, 100. – Об этом сочинении, столько важном для изучения всякой народности, см. статью г. Петрова в журнале «Дело» за 1872 год, № 3. Приводимую мной цитату см. на стр. 51–52.

или меньшим успехом, восстановить первоначальный смысл этого анахронизма, складывая одно к другому звенья разброшенных или забытых фактов. Детские игры, народные при словья и поговорки, нелепые обычаи – в практическом отношении могут быть не важны, но они не лишены важности для дела этнографической науки, потому что проливают свет на некоторые весьма интересные периоды ранней культуры, тогда как жестокие и нравственно возмутительные предрассудки существуют в виде намеков на первобытное варварство, унаследованное силой привычки позднейшим и более цивилизованным человеком».

Все эти анахронизмы не условные символы, которых г. Костомаров ищет в народной поэзии, и не пустая болтовня, кроме которой он ничего не видит более в детских песнях, наконец – и не «омерзительные и грязные картины», которыми он же брезгует в народной русской поэзии, а просто-напросто это старые погудки, которые историческая народность в течение столетий разыгрывает на новые лады, и до сих пор не забывая основной, первоначальной темы этих погудок.

Народность менее гибкая удерживает в своем быте и песнях больше старины; народность, смягченная *разными* историческими влияниями, более подновляет старину на новый лад. Действительно, в песнях южнорусских больше нежности, любовности, а в великорусских – больше практичности и чувственности. Из-за чего же тут горячиться и поднимать тревогу? Дело объясняется очень просто. Это значит, что народ великорусский в свадебных и семейных песнях, а частью и в самом быте сохранил больше первобытности и грубости, потому что, возрастая исторически, он глубже и крепче пускал корни и разрастался шире, нежели население южнорусское; вместе с тем в своей исторической жизни он моложе, а в поэзии и обычаях – следовательно, старше, потому что чем менее народ развит, чем он свежее, тем более сохраняет преданий высокой древности. Тут беды никакой нет. Пусть успокоится г. Костомаров и припомнит, что и Франция, и Германия даже в недавние времена представляли в своем

народном быте многие черты первобытной грубости, прямое объяснение которых этнография находит и доселе в жизни американских и других дикарей.

Русский историк в той же статье¹ упрекает г. Ральстона за то, что в своем сочинении о «Песнях русского народа»² этот английский ученый слишком доверчиво, без критической проверки, пользуется сборниками Терещенки и других. Английский автор мог бы ответить в свое оправдание, что он ожидает этой проверки от специалистов русских, но со своей стороны он сделал бы г. Костомарову более тяжелый упрек за то, что, пользуясь народными песнями для истории народного быта, русский историк не пользуется теми критическими приемами, которые усвоены современной наукой для этого предмета. И замечательное дело: г. Ральстон, вооруженный учеными средствами современной науки по сравнительному изучению народностей, приходит к выводам, решительно противоположным мнению г. Костомарова.

«Предмет моего труда, – так заключает свою книгу английский ученый, – заставлял меня часто говорить о суеверии русского народа. Но не по этому свойству общему всему человечеству мы должны составить себе понятие о крестьянах, которые всегда отличались семейной любовью, уважением к старшим, сочувствием к несчастным, – которые сохранили в течение веков, даже под гнетом системы крепостного права, чистое чувство правдивости (*loyalty*) и горячую любовь к родине».

Будем надеяться, что успехи сравнительной этнографии со временем воспитают и в русских ученых более ясный, широкий взгляд на народность и сделают невозможным появление в нашей литературе таких диковинных образчиков понимания вещей, какой представляет нам эта странная статья г. Костомарова. Наука воспитывает гуманность. Когда-нибудь будут же и русские писатели гуманно относиться к окружающей их среде!

¹ Стр. 586.

² Ralston. The songs of the Russian people, 1872.

VII

Пользуясь упомянутым уже не раз классическим сочинением Миллера, профессора теологического факультета в Базеле¹, я предложу несколько данных из первобытных религий американских дикарей, для того чтобы показать, насколько необходимо знакомство с мифологией диких народов для сравнительного изучения мифологических и поэтических преданий славян и других родственных им индоевропейских народов. Дело это до некоторой степени облегчает и сам автор, постоянно ссылаясь на сказания индусов и народов классических, где только первобытные религии дикарей дают к тому повод. Сверх того, как замечено уже было выше, Шварц в своей книге о происхождении мифологии не раз пользуется результатами богослова Миллера для сравнительного объяснения мифов греческих и германских.

Как в отношении быта племенного и семейного дикари стоят на ступени древнейшей, нежели та, с которой разошлись из своей азиатской прародины народы индоевропейские; так и мифология первобытных племен в своих ранних основах предлагает нам данные, которые должны предшествовать самым древним воззрениям арийских народов, основанным на поклонении солнцу и свету. Хотя мифические подвиги, изображаемые в древнейших гимнах «Вед», совершаются, как замечено выше, в обстановке быта пастушеского, но народы европейские в своем разветвлении по новым жилищам на Западе уже вышли из общего зародыша быта земледельческого, что неопровержимо доказывается замечательным сродством в наименованиях разных терминов этого быта у всех упомянутых народов. Земледелие обуславливается действием солнца, поэтому народы земледельческой культуры преимущественно поклоняются этому светилу. Быт пастуший, настолько развитой, как изображают его ведийские гимны, также возлагает свои надежды на атмосферические перемены, зависящие от того же светила. Таким образом, исходя от древнеарийской культуры,

¹ Geschichte der Amerikanischen Urreligionen, 1855.

пастушеско-земледельческой, мифология природы естественно должна была усвоить себе теорию *солярную*, или *солнечную*, и усмотреть во множестве разнообразных мифов, как мы видели, одну и ту же основу древнейших воззрений на солнце, в его различных явлениях. Но рядом с этим у тех же народов индоевропейских глубоко вкоренено предание о враждебности солнца к первобытным существам, населявшим некогда землю, к чудовищам, великанам или карликам, вообще к древнему поколению, которое должно было уступить место поколению новому с его оседлым земледелием и чествованием солнца¹. Как при благоустройстве семейных основ, запечатленном в самых языках, мифология арийских народов рисует семейную неурядицу, которая объясняется бытом древнейшим; так и эти темные намеки на вражду поколения первобытного к солнцу не что иное, как отголосок того же древнейшего быта, в котором и доселе пребывают дикари, не знающие еще культуры пастушеско-земледельческой. Это звероловы, которые, по Миллеру², чествуют не солнце, а месяц, потому в своих мифах и изображают его охотящимся за зверями, что от древнейшего быта удержалось и в классическом типе Дианы. У дикарей-ботокудов так сильно вкоренено чествование месяца, что они от него ведут и солнце, и гром с молнией, и ветры, прилагая его имя (*taru*) к названию всех этих предметов. Космогонические мифы европейских народов о рождении дня от ночи или света от тьмы имеют более полную и подробную обстановку в представлениях первобытных племен, обитающих в пещерах. Дикари Антильских островов веруют, что как люди, так и солнце с месяцем родились в пещерах и оттуда вышли на свет. Жители Колумбии рассказывают, что в глубокой древности пещеры, населенные людьми, охранял некоторый великан, не выпуская оттуда людей, чтоб они не видели лучей солнца. Однажды ночью великан далеко отошел от пещер, и, когда взошло солнце, он не успел вернуться и от действия солнечных лучей был превращен в скалу. После того стали люди

¹ См. в моих «Историч. очерках», 1, 387.

² J. Müller. Gesch. d. Amer. Urr., 254, 176, 179.

выходить из пещер ловить рыбу, но только по ночам, потому что боялись солнца, ибо если при восходе оно кого заставляло снаружи, то превращало в камень, в животное или растение, точно так же как гибнут от солнца светобоязненные существа европейских мифов; например, сербский Троян от солнца растаял, скандинавский карлик Всезнайка превратился в камень. Относящееся сюда же повествование Геродота об одном диком племени африканском прикрепляет к этому первобытному периоду одну подробность, сделавшуюся общим местом в сказаниях, вышедших из общего источника с греческим мифом о великане Полифеме. «От гарамантов также на десять дней пути, – так повествует «Отец истории» (IV, 184), – находится другой холм соли и вода. Тут живут люди, называемые атарантами, которые из всех известных нам народов одни не имеют собственных имен. Общее всем им имя есть атаранты, а каждый порознь никакого имени не носит. Когда взойдет над ними солнце, они клянут его и поносят всякими ругательствами за то, что оно палит и их самих, и их земли». Итак, светобоязнь и враждой к солнцу охарактеризован здесь тот грубейший период зверского рождения, когда человеческая личность еще не выделилась из племени своим собственным именем, период, отмеченный в целом ряде мифов и сказок о том, как первобытный великан или какое другое страшило имеет еще неясное понятие о собственном имени человека и попадает в обман, принимая за имя бессодержательное местоимение¹. Хитроумный Одиссей называет себя Полифему местоимением *никто* и тем спасается от мщения его товарищей, когда ослепил его. Так же отделяется лапландский охотник от ведьмы, назвавшись местоимением *сам*. Это же слово употребляет малорусская баба, обманом охолостив самого черта. К общему месту о безыменности здесь присовокуплена другая древняя черта, с одной стороны, соприкасающаяся с преданием о мифическом

¹ Одиссея, IX, 366 и след. – Wilh. Grimm. Die Sage von Polyphem, в «Abhandl. d. Königl. Akademie d. Wissensch. zu Berlin», 1857. Лапландскую сказку см. у Либрехта, «Lappländische Märchen», № 4, в «Германии» Барча, XV, 1870, стр. 161 и след. – Малорус. сказку см. в издании Рудченко «Народн. южнорус. сказки», 1869–1870, I, 54–56.

увечье Урана и других, а с другой – соответствующая швейцарскому изречению «Лишить черта мужской силы» – при вытирании палками живого огня. Замечательно, что малорусский черт в этом случае вполне соответствует врагу Индры, злобно-му Вритре, которого древнейшая из «Вед», «Ригведа», именно называет «лишенным мужской силы»¹.

В американских сказаниях мы остановились на первобытных обитателях пещер, откуда будто бы произошли и солнце и месяц. Полифем и его великанские товарищи тоже живут в пещерах и туда собирают на ночь свои стада баранов, как арийский Индра своих небесных коров в облака, сказал бы ведист. Но для нас эта подробность имеет новое значение по сближению мифа о Полифеме с одной чеченской сказкой². Герой этой сказки *Колой-Кант*³ соединяет в своем лице пастуха-великана Полифема с классическим Геркулесом, с германским Тором и нашим Ильей Муромцем. Как Полифем, живет он в пещере вместе со своими стадами овец, одной рукой запирая вход в пещеру громадным камнем, который едва могут сдвинуть 60 человек; как Геркулес от Омфалы, теряет он свою силу от сестры своего врага, который для этой цели нарочно сблизил ее с великаном. Как наш Илья Муромец, он сначала сиднем сидит целые семь лет; как муромский богатырь завалил реку Оку горой, так и кавказский, продолжая работу титанов, нагромоздил на горе близ Терека целые три скалы одну на другую. Наконец, как германский Тор имеет при себе двух козлов, на которых ездит и которых он однажды убил на ужин в крестьянской семье и потом, собрав кости, вновь воскресил⁴, так и Колой-Кант не только имел при себе вещего козла, от которого и зависело все благосостояние его бесчисленного стада овец, но и как

¹ Теодор Бенфей в «Orient und Occident», I, 188.

² Г. Ахриева «Из чеченских сказаний», стр. 4–7, в «Сборнике сведений о кавказских горцах», т. IV, 1870.

³ *Кант* – по-чеченски зн. богатырь, герой; *Колой* – собственное имя одного аула.

⁴ Это же сказание о воскресении животного из его костей приурочено к легендам об апостоле Петре, о св. Германе, Иродиаде и др., см. Wolf. Beiträge zur deutschen Mythol., I, 88, 144.

бы сливался герой этот в одно существо с животным, которое носило то же имя *Колой-Кант*. Лишив героя его силы посредством любви к женщине, его враги должны были окончательно его доконать, зарезав вешего козла. Но как германский Тор совершает чудо над костями, так и Колой-Кант просит, чтоб ему дали бедренную кость его козла. Он сделал из нее зурну, заиграл на ней жалобным голосом, и его друзья, услышав призыв, явились на помощь и выручили его из смертельной опасности. Итак, к мифу о вешем козле присоединяется здесь предание об изобретении музыки, которое, в свою очередь, расходится по всему миру в сказках о поющих костях.

Переход от мифов дикого, первобытного периода к мифам культурным, по Миллеру¹, обозначается сказаниями о происхождении героев и царственных династий от солнца. Так, перуанские инки ведут свой род от детей солнца. Скифское предание о золотом плуге, на котором коренятся чешское сказание о царственном пахаре Премысле и наше о Микуле Селяниновиче², находит себе широкий пьедестал в американском обряде, по которому ежегодно солнцев сын Инка пред собравшимся народом вспахивает землю золотым плугом и таким образом наглядно свидетельствует о высоком значении земледелия для культурного государства уже солнцепоклонников. Кавказ и в этом случае предлагает соединительное звено для европейских преданий с далекой стариной. В некоторых местностях доселе совершается там торжественный праздник *вывоза плуга в поле*³. Жители выбирают из своей среды хорошего и набожного человека, чтобы он первый вышел в поле в полном облачении пахаря, не с тем, чтобы действительно пахать, но только совершить обряд. Выбранный пахарь одевается в овчинную шубу навыворот, на плечи берет обыкновенный горский плуг, а в правую руку длинный кнут – погонять

¹ Стр. 305, 345.

² См. мои «Историч. очерки», 1, 371. Котляревского о книге Бергмана «Les Scythes etc.», в «Летописях» Тихонравова, 1859, № 1-й.

³ Абдулы Омарова «Как живут лаки», стр. 29–30, в «Сборнике сведений о кавказских горцах», т. III, 1870.

быков. За ним идет весь народ. По прибытии на место пахарь запрягает быков, а мулла читает молитву, во время которой благоговейно стоят окружающие. Затем пахарь дважды проводит быков с плугом по полю и потом их отпрягает. Земледельческая культура и в Америке привела к чествованию грома и выразилась в мифологии типами, соответствующими громовникам Тору Перуну или Перкуну например, между бразильскими индейцами, которые веруют, что и самое земледелие изобрел бог громовник¹. В Перу рядом с высшим божеством солнца чествуется бог воздуха и неба в качестве громовника. Как Зевс или Тор, американский громовник вооружен молнией или палицей, которой он поражает великанов и чудовищ. Лингвист Кун в своем сочинении о низведении огня дает особенное значение орлу, соколу или какой другой птице в индоевропейских мифах о грозе, дожде, живом огне и напитке бессмертия. В космогонии краснокожих также занимает важное место мифическая птица. Птица Великого Духа представляется вообще как божество неба (ведийск. *dyaus*, греч. *Зевс*). Когда она хлопает крыльями – производит гром, когда она сверкает своими глазами – блескит молния, она же производит дождь². Иные племена приписывают гром именно мифическому петуху. По верованию других дикарей, громоносная птица искони носилась над водой. Однажды нырнула она в воду, и тогда произошла земля: миф, соответствующий славяно-финскому о творении земли из горсти песка, добываемого птицей или каким другим мифическим лицом со дна моря.

Вот несколько сравнительных данных из быта и верований дикарей из той же знаменитой книги Куна о низведении огня³. Дикари, как и народы арийские, чествуют огонь в связи с поклонением солнцу. В храме солнца у начезов неугасимо пылает огонь в трех кострах. Жители Канады пляшут кругом огня, как в Центральной Америке через огонь скачут. У ироке-

¹ У Миллера, стр. 256, 259, 280, 369, 120, 271, 56–57.

² Молния, слетающая с неба на землю, называется в «Ведах» златокрылой птицей, огненной птицей, соколом. Kuhn. Die Herabrunft des Feuers, стр. 28.

³ У Миллера, стр. 54, 56, 62, 222, 271, 368, 391, 477, 519–520.

зов есть праздник огня, совершаемый ежегодно, но не в одно и то же время, а по назначению шаманов. Тогда повсюду в жилищах гасят огонь и в знак печали посыпают пепел. Затем шаман вступает в кушу и воспламеняет новый (живой) огонь трением двух палок (ведийск. *арани*) или высекает огонь из кремня (наш *крес*, *кресиво* – огниво). Днем и в ясную погоду кое-где низводят на землю живой огонь с помощью металлического зеркала. Особенного развития чествование огня достигло в племени солнцепоклонников-иаков. В храме солнца горел вечный огонь, который раз в году жрецы воспламеняли зеркалом, а в ненастное время по первобытному способу – трением палок. Это совершалось в день самого высшего в Перу празднества, зимой, в июне, следовательно, соответственно нашему декабрю, когда солнце убывает до крайней степени и потом возрождается: потому на местном наречии и называется эта годовщина выражением, имеющим смысл: «Оно делает солнце и малым и великим» (*citoc raymi*). Поверие это, очевидно, соответствует у народов европейских празднествам зимнего солнцеворота, к которым, между прочим, относится сербский обряд *бадняка*, или сожигаемого пня, накануне Рождества Христова.

От разложенного костра или сожигаемого пня должно произойти новое, или молодое, солнце, новый бог, или *божий*, как сербы называют праздник Рождества Христова. Иначе этот же праздник, у южных русов, представляется в виде *огненного дива*, «огнем страшного», которое – как поется в одной колядке – следовало апостолу Петру на руки взять и на стол положить пред Самим Господом Богом, чтобы пред всеми святыми оно *сияло*. Это странное представление, может быть, перенесенное от горящего бадняка, г. Костомаров совершенно справедливо объясняет тем, «что праздник Рождества заменил языческие празднования – возвращения или возрождения солнечной палящей силы»¹.

Наглядное объяснение этого предания, общего всему человечеству в известном периоде его развития, предлагает

¹ Костомарова «Историческое значение южнорусского народного песенного творчества», в «Беседе» на 1872, № 4, стр. 67.

нам один миф у ацтеков. Когда чрез некоторое время погребло последнее солнце, по счету – четвертое, то герои и люди собрались около костра, чтобы произвести новое солнце. Кто из них бросится в костер и на нем сгорит, тот и будет потом солнцем. Так и случилось.

Но чтобы вполне понять основы, из которых этот миф вышел, надобно его разуть в связи с одним в высшей степени знаменательным обрядом, совершаемым мексиканскими дикарями, в предупреждение, чтобы не погребло и это последнее, пятое солнце, и чтобы – когда окончится век, известное число лет по мексиканскому счету – не наступил конец мира, когда люди должны будут превратиться в зверей, или, выражаясь языком скандинавской «Эдды», чтобы вместе со всемирными сумерками или помрачением светлых богов не наступил «век волчий», может быть, соответствующий *волчьему месяцу*, как называется у европейских народов пространство времени от ноября до февраля¹. Итак, в ужасе от ожидания конца века дикари во всех храмах гасят огни, бросают все, что имеют в домах ценного, будто прощаются с жизнью, и проводят ночь в потемках, не смея зажигать огня. Затем в торжественной процессии толпы народа идут на высокую гору, где должно совершиться великое чудо спасения всего мира, и остаются в ожидании до полуночи. Тогда на груди избранного пленника, обреченного на всеожжение, вытирают двумя палками живой огонь, зажигают им костер и бросают в него несчастную жертву. Поднимающееся вверх пламя возбуждает всеобщую радость о спасении мира от гибели, и затем от священного костра новый огонь разносят по всем храмам и жилищам. При этом Миллер приводит греческий обычай, как на острове Лемнос возобновляли на домашних очагах огонь, зажигая его с жертвенника Аполлона в Делосе. Может быть, читателям придут здесь на память наивные рассказы средневековых паломников о том, как в Иерусалиме, в пятницу на Страстной

¹ Miklosich. «Die Slavischen Monatsnamen», в XVII томе «Denkschriften d. philosophisch.-histor. classe d. Kaiserl. Akademie d. Wissensch.», 1867, в тексте под № 27.

неделе, гасили огонь во всех храмах и как потом толпы народа во множестве собирались с незажженными свечами к собору и до самой полуночи с воплем и плачем, сокрушенные сердцем, раскаиваясь в своих грехах, ожидали в страхе и трепете великого чуда сошествия на землю небесного огня, и когда он наконец сходил на избранные лампы в святилище, тогда с великим ликованием все зажигали от этого нового огня свои свечи и возвращались с ним в свои дома¹.

Связь живого огня, сносимого с неба в палке (*нартекс* Прометея), с молнией – миф караибский выражает в образе упомянутой уже молниеносной птицы, которая будто бы производит молнию именно тем, что дует в трость, чрез которую таким образом проходит огонь. Когда дикари впервые увидели ружье, то не иначе могли понять этот огнестрельный снаряд, как с точки зрения своих мифических представлений. Так, племена Рио-де-Жанейро своего бога огня Камаруру почтили воплощенным в личности одного англичанина, спасшегося на берег после кораблекрушения и имевшего при себе ружье, по которому его называли также «человеком огня» и высоко чествовали за все полезное, чему научил он дикарей: так что доселе между туземцами есть фамилии, которые ведут свой род от этого обоготворенного цивилизатора, который в своем лице исторически объясняет доисторический переход представлений от обряда добывания живого огня до идеи о водворении благ культуры подвигами первобытных цивилизаторов, к которым греки отнесли идеальный образ и своего Прометея.

Шварц, в сочинении о происхождении мифологии², для объяснения греческих и германских мифов об Аполлоне, Локи и других удачно пользуется финским сказаньем о боге Укко, который творит «новый огонь». На тех же правах сравнительная мифология может дать самое широкое поле для исследования такого первобытного в культуре факта, как добывание огня, которое еще финикийский Санхуниатон относил к древ-

¹ Норова «Путешествие игумена Даниила по Святой земле», 1864, стр. 138 и след.; 183 и след.

² Стр. 235–243.

нейшим изобретениям, отметившим собой один из самых ранних периодов в истории человечества¹.

Не имея намерения входить в подробности мифологии дикарей Нового Света и отсылая читателей к книгам Миллера, Вайца и других, для сравнительного изучения этого предмета с мифологией арийских народов², я заключаю свои выдержки некоторыми любопытными данными в дополнение к греческому мифу о Девкалионе и Пирре, как они после потопа бросают позадь себя камни, из которых потом рождаются люди³. Данные эти относятся к космогоническим сказаниям, образцы которых у американцев были уже приведены выше. По одному караибскому сказанию, первый человек, спасшись от Всемирного потопа, сотворил людей из камней, что соответствует преданиям и других племен, называющих себя рожденными от камня, как, например, онеиды⁴. По другому сказанию тоже караибского племени на Ориноко, после потопа, спасшись на высокой горе, некоторые муж и жена рвали плоды с пальмы и бросали их назад через голову, и от этих плодов родились люди, за-

¹ Не могу не заметить здесь, кстати, о той вовсе не научной легкости, с которою еще и до сих пор относятся ученые к народному быту. Так, г. Стороженко, касаясь мимоходом купальских костров, ограничивает этот обряд только славянскими и германскими племенами. «Таков, например, обычай зажигания костров накануне Иванова дня, — говорит он, — *общий германским и славянским племенам* и связанный с верованием в благотворительную силу священного огня» (Предшеств. Шекспира, стр. 7). Почему было, по крайней мере, не присовокупить сюда же племена *романские*! — См. о купальских обычаях в Италии: De Gubernatis. I fuochi di S. Giovanni, а также Giuseppe Pitre. Usi popolari Siciliani nella festa di S. Giovanni Battista, в «La Revista Europea», 1871, июль.

² См., например, в книге Миллера: для мифа о Данае и о сербской Додоле, стр. 60; для народа мирмидонов, стр. 180; для германской Валгалы и нашего острова Буяна, 138–139; для вещей рун, 134. Один миф о Манибозго содержит в себе длинный ряд подробностей, невольно напрашивающихся для сравнения и с Ураном и Кроносом, и с Змиеборцами, и с героями вроде Зигурда или Ахилла, уязвимыми только в одно место, и с мифическими кладами (*hort*) и т.д., стр. 131–132. Для греч. Афродиты и финск. Ильматар, стр. 315, 515 и мн. др.

³ Стр. 110, 229, 267, 517–518.

⁴ От *ониа* — камень, *ониота-унг* — камнерожденные или, так сказать, *каменевичи*.

селившие после потопа землю. У мексиканцев есть предание о том, как возродился человеческий род, только не после потопа, а после века тьмы, наступившего от гибели одного из солнц. Сначала бог со своей супругой родили камень, или каменный нож¹, который потом пал на землю и раздробился на куски. Из каменных осколков произошло 1600 героев. Далее к этому преданию, общему с греческим о Девкалионе и Пирре, присоединяется миф о воскресении из костей, который мы уже следили от Кавказа до Скандинавии. А именно: народившиеся из камней герои пожелали иметь подвластный себе род человеческий и для этого отыскивали кости одного из людей, погибших в упомянутой катастрофе. Добыв кости, они пустили себе из жилы кровь и оросили ею кости, из которых таким образом и произошли мальчик и девочка, ставшие потом родоначальниками нового поколения людей.

В заключение укажу на одну эпическую подробность, составляющую общее место в наших былинах, которая по своему происхождению относится к тому же грубому первоначальному быту, как нам рисует его книга Миллера о первобытных религиях американцев. Известно, что вырезать сердце у павшего врага было в обычае скандинавов, точно так же как и наши богатыри и поленицы пластают у побежденного белую грудь и вынимают сердце с печенью: грубая черта нравов, исторически засвидетельствованная и нашими летописями². У американских дикарей³ сердце и легкое или печень человеческой жертвы считаются самой лучшей частью, которая предоставляется богам или же главному жрецу, а руки и ноги – начальнику племени, все же прочее – народу. Кроме того, на сердце и легком жрецы совершают свои гаданья.

Итак, несмотря на все успехи цивилизации, снисканные человечеством в течение тысячелетий своего исторического

¹ Слич. вышеупомянутый миф о серпе Крона или Деметры, брошенном на берегу Сицилии.

² Мои «Историч. очерки», 1, 264. – Рыбник., Песни, I, 71. – В Ипат сп. лет «и убиен бысть, и сердце его *вырезаша*» (Полн. собр. рус. лет, II, 192).

³ Стр. 304, 476, 630, 633.

возрастания, как прежде, так и теперь, как у классических народов древности, так и у европейских народов второй половины XIX столетия, в быту народном, и в нравах и убеждениях, и в народной поэзии удержалось многое от грубой первобытности, что и доселе еще живет в обычаях дикарей Старого и Нового Света. Ни идеальная красота греческих мифов и поэзии, ни железная сила римского оружия и римского права, ни благотворный свет Евангелия не успели еще очистить убеждений и нравов от той закисневшей ветхости, от злоб того ветхого человека, черты которого из-под гладкого уровня цивилизации неуклюже проглядывают и доселе: то в безнравственном обычае, испокон веку прицепившемся к свадебному обряду, то в зверском отношении действующих лиц мифа, передаваемом из рода в род в былине и сказке, то в крайнем бессмыслии какой-нибудь детской игры или столько же нелепого суеверия взрослых. Раз прожитое человечеством надолго еще залегло во всем его нравственном существе и, как осадок того старого вина, которое не вливают в мехи новые, глубоко спустилось на самое дно народного быта. Такие бессознательно застрявшие в жизни осколки старых развалин, эти искаженные временем окаменелости¹ давно отшедшего мира, конечно, тормозят исторический прогресс народных масс, но все же не составляют они самого существа народности исторически развитых наций.

Русские ученые, как мы видели, толкуют о каких-то грехах и разврате и об омерзительных картинах, в которых русский народ будто бы изображает свою семейную жизнь; но при этом они забывают о том, какими красками другие и более цивилизованные народы изображают в своих народных сказках семейные и общественные нравы, понятия и убеждения. И действительно, самое уже пребывание сказки с ее чуть не допотопной обстановкой среди современной образованности заслуживает серьезного внимания историка и этнографа. Все эти нравственные безобразия древних мифов, оправдываемые только исторически, как грубейшие анахронизмы, и до-

¹ Survivals, как называет эти анахронизмы Тайлор в своей «Primitive Culture».

селе – как заветную святыню предков – бережет человечество в своих сказках, передавая их из рода в род и воспитывая в них нарождающиеся поколения малых детей, которым матери и старухи не устают рассказывать эти сказки, неискусной рукой замалевывая дешевой моралью резкие очерки закоренелого в человеческой памяти образа первобытной дикости во всех этих наивных рассказах о зверских жестокостях и неслыханных преступлениях. Такими преданиями первобытной дикости, может быть, не скоро еще перестанет питаться та бессознательная, так сказать, демоническая сторона человеческой природы, которая, при всех успехах цивилизации, проявляется то в чувственной безнравственности и в поблжке к скотскому раздражению страстей, то в зверской жестокости, которая для своих истребительных планов эксплуатирует великие изобретения новейшей науки и промышленности.

VIII

Сравнительная этнография, внося в общую раму исторического развития культуры всего человечества частные явления быта цивилизованных народностей древнего и нового мира, дает ключ к объяснению не только подробностей мифологических или сказочных, но и всего нравственного состава этих народностей, поскольку каждая из них в своей основе содержит первобытные пласты, общие всему человечеству. Эта необозримо широкая рама, объемлющая языки и наречия всего земного шара, заманчивостью своих далеких видов могла бы соблазнить умы поверхностные, довольствующиеся чужими результатами, и таким образом повредить авторитету сравнительной науки, если бы школа этнографическая в недавней истории этой науки не была естественным, необходимым последствием более строгой, основанной на грамматическом изучении, школы филологическо-лингвистической, сосредоточенной на языках и народностях арийского семейства, и народов классических в особенности. Ведисты и филологи, Макс Мюллер, Шварц и др., обратились к быту дикарей

Старого и Нового Света потому, что только этим путем представлялась возможность решить многие вопросы, которые предлагала им их арийская или классическая специальность. И, без сомнения, лучшими деятелями на поприще этнографии будут те из ученых, которые усвоили себе грамматическую точность и строгие приемы школы филологической и лингвистической, так что народная психология и этнография рано или поздно будут поставлены в необходимость искать себе прочной основы в сравнительных грамматиках языков и наречий всего земного шара.

Но в ожидании будущих успехов науки надобно отдать справедливость и тому, что уже сделано. Обзорение литературы сравнительного изучения народностей, хотя и не рассчитанное на полноту, представило бы очень заметный пробел, если бы я не коснулся деятельности одного историка и вместе филолога, который, исследуя классический быт греков и римлян до мельчайших подробностей, независимо от школы этнографов, с точки зрения чисто филологической, уже самым материалом по классической литературе и искусству был вызван на решение вопросов собственно этнографических, направивших его изыскания к тому, чтоб открывать ту древнейшую, грубую подкладку греко-римского быта, лицевая сторона которой доселе составляла исключительный предмет читателей классического мира, — откапывать из-под радужных слоев классической поэзии и искусства те темные пласты первобытной грубости, которые соприкасаются с варварством дикарей. Чуждый далеких интересов всемирной этнографии ученый филолог смотрит на дикие племена глазами Геродота и других древних писателей и только изредка и случайно кое-где дополняет древние свидетельства известиями новейших путешественников; однако результаты, добытые им в изучении классической древности, до того важны с точки зрения сравнительной этнографии, что они цитируются в этой науке для объяснения некоторых явлений в быте и доселе существующих первобытных племен, и если эти результаты иногда противоречат фактам, предлагаемым

жизнью современных вам варваров, то это потому только, что культурное развитие даже самого раннего доисторического периода греко-итальянских племен стояло уже на высшей ступени в сравнении с первобытной грубостью дикарей.

Я говорю о профессоре Базельского университета Бахофене, новейшее сочинение которого «Сказание о Танаквили» предлагает самое оригинальное исследование римского исторического сказания в связи с мифологией, с историей нравов, семейного, общественного и государственного быта. Идеи, положенные в основу этого сочинения, еще лет за десять были высказаны автором, сначала в монографии археологической о *надгробной символике* и потом в целой массе филологических исследований культурно-юридического содержания, извлеченного из длинного ряда фактов классической мифологии и поэзии, в связи с нравами и обычаями. Исследования эти были изданы под названием «Материнское право. Исследование о женовласти древнего мира в религиозном и юридическом отношении»¹. Уже один перечень сочинений показывает, что Бахофен не лингвист, а филолог. Древнеарийская, или индоевропейская, мифология остается у него в стороне. Он исследует не первичные зачатки мифологических представлений, а тот исторический быт, в недрах которого созревали религиозные и нравственные идеи классических народов в связи с развитием семейной и государственной жизни. Отсутствие сравнительной лингвистики, восходящей в своем источнике к священным «Ведам», автор вознаграждает самой старательной, кропотливой критикой текстов классических писателей и надписей греческих и римских, часто предлагает замечательно остроумные, наводящие на глубокие мысли объяснения то отдельных стихов из Гомера или Пиндара, то целых сцен из греческих трагиков.

¹ Bachofen. Die sage von Tanaquil. Eine Untersuchung über Orientalismus in Rom und Italien. Heidelb., 1870. Рецензии Герлаха в «Heidelb. Jahrbüch. d. Liter.», 1870, стр. 225, и Либрехта в «Götting. Gelehrte Anzeigen», 1870, стр. 721. Versuch über die Gräbersymbolik der Alten Basel, 1859; Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttg., 1861. Рецензия Либрехта в «Götting. gelehrte Anzeigen», 1862, стр. 383. – Die Unsterblichkeitslehre der Orphischen Theologie. Basel, 1867.

Его интересует не самое зарождение мифа, а тот животворный мифический процесс, который, руководству бытом, создает убеждения и выражается в историческом сказании.

Самое заглавие книги «Материнское право, исследование о женовластии» уже показывает нам, что автор берет своим предметом тот период в истории племени и семьи, который стоит на середине между скотским рождением племени и благоустроенной, позднейшей семьей с отеческой властью во главе. Свидетельства классических писателей о правах матери и жены принадлежат уже к эпохе полного господства отца в семье и потому относятся об этих правах как об обычае древнем, уступившем свое место новому порядку вещей, общепринятому и признанному за единственно правильный и возможный. Старина и предание, миф и сказка еще тянут к тому древнему периоду женовластия, с амазонками, богинями-воительницами и царственными прелестницами, которые награждают престолом своих любимцев; новый принцип отеческой власти, в своем зародыше присущий уже самым ранним мифологическим и бытовым представлениям и языку арийских народов¹, был принципом цивилизующим, который усвоило себе государственное устройство античного мира и закрепило для всемирной истории в римском праве. Потому период *женовластный*, или, так сказать, *матереправный*, по самому существу своему оказался в противоречии как с классической древностью, так и со всей последующей цивилизацией человеческого рода. Это противоречие Бахофен указывает на античной почве в различии между древнейшим пеласгическим и позднейшим эллинским и между древнейшим этрусским и позднейшим римским. Так как женовластие должно было уступить место мужскому владычеству, то переворот этот не мог иначе совершиться, как вследствие борьбы древнего принципа с новым, и притом так, что и при наступившем новом порядке вещей порядок старый все же давал о себе знать, глубоко засев в народных обычаях, верованиях и преданиях, в мифологии и поэзии. Во всяком

¹ См. *О небе-отце* в «Ведах», в связи с лат. *Ju-piter*, в «Русск. вестн.», 1872, № 10, стр. 657.

случае, как все отжившее, этот древний принцип материнского права и женовластия в новом порядке вещей, как побежденный и устраненный из жизни, должен был казаться осадком грубой старины, невежеством, варварством, даже безнравственностью, особенно в связи с гетеризмом. У классических народов этот женовластный и вместе женоподобный принцип отодвигался к изнеженным нравам древнего Востока, потом в христианстве ко временам язычества, и, наконец, вообще с женовластием цивилизованный мир соединил понятие о женоподобии, разврате и грубом состоянии быта, недалеко от нравов и обычаев дикарей.

И действительно, быт дикарей Старого и Нового Света дает нам самые положительные данные к решению вопроса о юридических правах, которыми некогда могла пользоваться мать и жена и у народов исторической культуры. Пользуясь свидетельствами древних писателей, особенно Геродота, Бахофен приходит к тому выводу, что против скотских обычаев коммунального распложения племени впервые возмутилась женщина, а не мужчина, что в интересах женщины, а не мужчины было перейти от брака коммунального, или свального, к индивидуальному, то есть к такому, который потом принят был цивилизацией. Женщина всеми зависящими от нее средствами стремилась к достижению разумных прав личности в брачном союзе. Отдавая дань прежнему грубому состоянию нравов, она до замужества искупляла себе личные права жены и матери распущенностью *гетеризма*, возведенного до священного обряда, и вместе с тем она завоевывала эти права подвигами *амазонства*, и если – рядом с этими явлениями быта – чрез насильственное умыкание из своего рода-племени в чужой она становилась в рабскую зависимость к мужу, то тем сильнее только в убеждениях и преданиях мог рисоваться тот идеальный образ личной свободы, к которому она стремилась и который естественно выразился в мифах и сказаниях о божественных девах-воительницах, об амазонках и германских валькириях, о восточной Семирамиде, италийской Танаквиле и о чешской княжне Любуше, польской Ванде или в эпических

преданиях о нашей княгине Ольге. Если справедливо было целый отдел народной поэзии признать песнями *женскими*, куда относятся песни колыбельные, свадебные, многие из годовщинных и обрядных, то в той же мере будет справедливо приписать женской половине человеческого рода значительное участие в создании и в передаче из века в век таких идеалов и убеждений, которые на досуге слагались в женском сердце и воображении, расписывая новыми узорами ту старобытную основу семейных порядков, предание о которой доселе живет в свадебных песнях и обрядах. Эти заветные убеждения и идеалы настолько могли войти в общий строй эпических сказаний, насколько женщина принимала участие в воспитании новых поколений, вводя их в мир поэзии под звуки своей колыбельной песни и напутствуя своими нескончаемыми сказками.

Впрочем, каким бы путем ни слагались женские идеалы в мифе и сказании, исторически несомненно то, что в среднем периоде истории семейного и племенного быта, отделяющем коммунальное расположение племени от семьи с главенством отца, женщина пользовалась большими юридическими правами, которые всем родом-племенем были принимаемы в основу его родственного единения; потому что как в отдаленной древности, так и теперь, между народами первобытными, права наследства на владение и на власть переходили не по мужской линии, а по женской, то есть прямыми наследниками мужчины были не его собственные дети, а дети сестры. Первоначально этот закон естественно вытекал из коммунального расположения, при котором возможно было распределять детей только по рождающим их матерям, но потом за этим очевидным основанием кровного родства осталось предпочтение и тогда, когда племена переходили уже к браку индивидуальному. В семье уже господствовал мужчина, и он, собственно, был наследником, а не женщина, только он получал наследство по женской линии. Так, в диких племенах *барее* и *базов*¹ и доселе наблюдаются следующие права наследства. Во-первых, собственные дети от наследства вовсе устраниются. Затем, на первой линии насле-

¹ Munzinger. Ost-Africanische Studien. 1864, стр. 489.

дует брат оставляющего наследство, и именно брат от той же матери; на второй линии наследует старший сын его старшей сестры, на третьей – ее же второй сын и т.д., на четвертой – сын младшей сестры, и только на пятой линии может наследовать и сама сестра оставляющего наследство. То же правило наблюдается и в правах мести, которые переходят тоже к братьям и сестрам по женской линии, тогда как дети не могут мстить за своего отца. У базов, ведущих жизнь в первобытной дикости, еще сильнее наблюдается это правило, потому что при неточности брачных уз единственным руководством может служить только рождение от матери. Особенно важно было наблюдать это правило наследования по женской линии в передаче верховной власти, для того чтобы лучше сохранить чистоту владетельного рода, – обычай, который этнографы указывают, например, в племенах Центральной Африки. Так, когда в Нубии умирает царь и оставляет после себя сына и племянника по сестре, то наследует не сын, а племянник по сестре, или, как у нас в старину говорили, – *сестричич*¹.

В теснейшей связи с историей племени и семьи Бахофен полагает развитие мифа и сказания. Принимая, может быть не без натяжек, философскую теорию трех моментов мифологического развития в чествовании *земли, луны и солнца*,

¹ См. выдержки из Катрмера у Бахофена «*Das Mutterrecht*», стр. 108. У славян испокон веку в точности отличалось особенными терминами родство по мужской линии от родства по линии женской. А именно: дядя и тетка по отцу – *стрый* и *стрыня*, а по матери – *уй* и *уйка*; *племянник* и *племянница по брату* – *братанич* и *братана*, по сестре – *сестричич* и *сестрична*. Эти старинные термины, и доселе употребляемые в Польше и у чехов, но уже забытые на Руси, свидетельствуют нам, что в старину внимательнее относились и у славян к правам женской линии. Лавровский полагает, что только с XVI в. в письменность нашу стали входить слова *племянник* и *племянница* в нынешнем значении, без отличия мужской линии от женской, как и *дядя* теперь означает и *стрыя* и *уя*; но первоначально *племянник* употреблялся у нас в смысле родственника вообще, как доселе употребляется у черногорцев. См. профессора Лавровского «Коренное значение в названиях родства у славян», в приложении к XII т. «Записок Академии наук», 1867 года. Замечу мимоходом, что у нас, по «Русской Правде», хотя месть наследуется уже по мужской линии, но все же на первом месте является мстителем не сын за отца, а по правам женской линии – *брат за брата*.

он подводит к этим моментам три ступени в развитии племени и семьи, то есть животное распложение племени, материнский принцип и, наконец, главенство отца. Материнский принцип зарождается еще в диком состоянии племен и потом получает свою юридическую санкцию в семье на первой ее ступени, когда еще отец не предъявлял своего исключительного преобладания. Это закон теллюрического творчества, состоящий в связи с чествованием *матери-сырой земли*; закон этот первоначально объемлет все явления природы, безразлично замыкая в своем рожающем чреве и высшие и низшие породы, и людей и зверей, это, по Бахофену, источник *права естественного* (*jus naturale*), это тот инстинктивный закон природы, которым объясняются в мифах и сказаньях все безнравственные деяния богов и людей в их зверских, кровосмесительных связях. С установлением власти отчей, или *отчества* (*paternitas*), было низложено это естественное право (*jus naturale*) **грубой материи: только тогда семья** человеческая выступила вперед из массы прочих животных, навстречу новому цивилизирующему принципу права человеческого (*jus gentium*), и вместе с тем религиозный культ от матери земли и луны был возведен до чествования солнца и солнечных (или солярных) божеств и героев.

Как рано совершился этот переворот, видно из того уже, что в древнейшую эпоху дети и племена у народов европейских ведут свои родословия по отцу, а не по матери. Как у нас, с окончанием *ич*, уже в древних летописях дети и потомки Олега и Мономаха именуются *Олеговичами* и *Мономаховичами*, или, по летописной сказке, целые племена – *радимичи* и *вятичи* будто бы от Радима и Вятка; так еще в греческих мифах и у Гомера Ахилл по отцу называется *Пелеидом* или *Пеллидом*, то есть *Пелеевичем*, и целые поколения носят название *Пелопидов* или *Гераклидов*, то есть *Пелоповичей* и *Геракловичей*, потомков Пелопса и Геракла или Геркулеса¹. Точно так и в германской старине дети и потомки отмечаются по отцу прибавкой к его имени окончания *ing*, *ung* и т.п.; и этим путем

¹ Πηλειδης, Πελοπίδαι, Ἡρακλειδης.

образовались названия героических и эпических племен или родов *Нибелунги* или *Нифлунги*, *Амалунги*, *Вилькинги* и т.п. Самое слово *König*, в древних формах – *Konungr*, *Kunings* и т.п., с тем же окончанием *ung* или *ing*, соответствующим нашему *ич*, есть не что иное, как *родович*¹. Вместе с тем и самое наследство уже испокон веку слывет у нас по мужскому принципу – *отчиной* и *дединой*, соответственно древнему славянскому закону, дошедшему до нас в чешской поэме о суде Любуши, что не мать, а отец своей челядью управляет, и, когда умирает глава семейства, дети все вместе владеют наследственным имением, выбирая из своего рода владыку².

Свидетельства древних писателей о правах жены и матери у греков и римлян, приводимые Бахофеном, как было уже замечено, относятся ко временам уже полного господства мужского авторитета в семье и племени, и потому касаются этих прав как обычая древнего, который уже давно уступил свое место обычаю позднему общепринятому.

Начну с Афин, не потому, чтоб этот обычай там сильнее и крепче удержался, но для того, чтобы показать, как и в этом горниле постоянного движения и обновления греческой жизни все же сохранились следы такого первобытного предания, как доисторические права жены и матери. Бахофен останавливает внимание на одном рассказе Варрона, дошедшем до нас у Августина (*De Civ. Dei* 18, 9). В правление Кекропса произошло двоякое чудо. В одно и то же время возникли вдруг из земли масличное дерево и источник воды. Устрашенный царь послал в Дельфы спросить: что это значит и как поступить? Божество ответствовало, что масличное дерево означает Минерву, а вода – Нептуна и гражданам предстоит решить, по которому знаменю и по которому из двух божеств наименовать свой город. Кекропс собрал вече, пригласив не только муж-

¹ *Kunings*, от готск. *kunī* – род, перешло в наше князь.

² Всяк от (*то есть отец*) своей чeledи воеводи.
Мужи пашу, жены рубы строя.
И умре ли глава чeledина,
Дети все ту сboжьем (*имуществом*) вьедно владу,
Владыку си з рода выберуце.

чин, но и женщин, потому что по тогдашнему обычаю и жены принимали участие в публичных совещаниях. Мужчины подали голос за Нептуна, женщины – за Минерву, или Афину, и так как одной женщиной было более, то перевес остался за богиней, и город был назван в честь ее *Афинами*. Нептун прогневался, и выступившее из берегов море наводнило афинские земли. Тогда, чтобы смягчить гнев бога, граждане принуждены были наложить на своих жен тройное возмездие: они должны были потерять право голоса в собраниях, дети их не должны именоваться по матери, и сами они не должны называться афинянками, то есть полноправными гражданками города, а только женами граждан. В этом мифе, очевидно, Нептун – представитель прав отца, Минерва (разумеется, по древнейшему ее культу) – прав матери. Следовательно, первоначально и в Афинах господствовала в своих правах мать и жена: она участвовала в общественных делах, детей своих называла по своему материнскому имени, а не по отчеству, как потом было принято повсюду, и она же, в честь женского божества, наименовала свой город Афинами, хотя потом и должна была уступить свои права мужчине, когда пришли те времена, когда она и сама стала называться по мужу¹.

Особенными преимуществами пользовалась жена и мать у ликийян и долго удерживала за собой свои права. По свидетельству древних писателей, ликийяне не имели законов писанных и пользовались только древними обычаями. Испокон веку будто бы господствовали у них женщины, которым у них воздавалось больше чести, нежели мужчинам, и наследство переходило по женской линии, а не по мужской. Геродот повествует о ликийянах (1, 173), что они имеют один странный обычай, какого нет в других народах: они называют себя по матери, а не по отцу. Если кого из ликийян спросить, кто он такой, то он назовет свой род по линии материнской и сделает перечень матерей своей матери, то есть бабок и прабабок по матери, и, если гражданка вступает в союз с рабом, то их дети считаются благородными; если же гражданин, хотя бы из самых именитых,

¹ Ubi tu Gaius, ibi ego Gaia.

вступит в брак с рабой, то дети их будут неблагородные. При этом свидетельстве невольно припоминается характеристическая отмета нашего князя Владимира, который уже в древней летописи слывет по матери Малуше – *рабичичем*, хотя и имел отцом князя. Так назвала его Рогнеда, и достаточно уже одного этого прозвища, чтобы весь рассказ о Рогнеде отнести к эпизодам народного эпоса, сосредоточенного к княжеской личности, которая, в своей баснословной обстановке, согласно преданиям древнего быта, именуется еще по матери.

Права матери у ликийян были возведены до мифа о Беллерофоне. По Плутарху (*De virtut. mulier.* 9), однажды лютый кабан опустошал всю страну Гераклеи, истребил зверей и плоды и наконец был убит Беллерофоном. Но когда за спасительный подвиг герой не получил никакой благодарности, тогда он проклял ксантийцев и умолил Посейдона, чтобы всю землю их он покрыл бесплодными солончаками. Посейдон исполнил просьбу, и земля оставалась бесплодна до тех пор, пока Беллерофон, снисходя к молению именно женщин, не упросил вновь Посейдона, чтобы он помиловал страну. Отсюда будто бы ведет свое начало у ксантийцев обычай именоваться не по отцу, а по матери.

Таким образом, древние права матери приводятся здесь в связи с религиозными воззрениями, поскольку культ матери-земли, ради ее плодородия, сближается с прямым назначением жены и матери в семье. Что же касается до Нептуна или Посейдона, как в афинском, так ликийском предании, то море, в лице древнеарийского Урана-Варуны, вместе с небом возводится к одному и тому же божественному существу, которое, как элемент мужской, противопоставляется женскому – земле, которую, по Гезиоду, Уран покрывает в своих супружеских объятиях. Замечательно, что в стане ликийян, у которых такими почестями пользовались матери и жены, соединяя свои права с мифом о Беллерофоне, именно в этой же самой стране, совершал названный герой и другие свои подвиги, то есть покорил амазонок и поразил Химеру (*Илиада* VI, 175–210). Это герой преимущественно ликийский.

Особенное значение придает Бахофен в «Илиаде» ответу ликийского же героя Главка на вопрос Диомеда о его родоплемени (Ил VI, 145–149):

Сын благородный Тидея, почто вопрошаешь о роде?
Листьям в дубровах древесных подобны сыны человеков:
Ветер одни по земле развеивает, другие дуброва,
Вновь расцветая, рождает и с новой весной возрастают;
Так человеки: сии нарождаются, те погибают.

Казалось бы, что это уподобление, высказанное на поле битвы, естественно могло составиться в воображении воина, пред которым, как листья с дерева, падают поражаемые друг другом неприятели. Но чтобы дать понятие читателю о том, как автор «Материнского права» умеет, в пользу своей теории, цитировать по-видимому вовсе не имеющие к ней никакого отношения и при том, казалось бы, самые незначительные подробности в классических текстах, я приведу его объяснение этого эпического уподобления. По Бахофену, в нем очевидна основа ликийского права матери. Не лист листву родитель, но всем листьям одна общая мать – ствол, *матица*. Так и поколения людей с точки зрения этого права; потому что, по воззрениям грубейшего быта, отец не имеет иного значения, как только сеятель, и только что он положит семя в борозду, он становится не нужен, он устраняется, исчезает. Ликийянин отвечает Диомеду, смотря на мир и людей именно с той еще точки зрения, с которой зарождение рода-племени мало отличается от распложения и всего прочего на земле, будут ли то звери или растения. Если замечание Бахофена об этом гомерическом уподоблении имеет место в вопросе о первобытном распложении племени, то уподобление это может получить еще более глубокий смысл, если мы возведем его к мифу о сотворении людей из деревьев и о древе жизни, вроде германского мифического древа Игдразиль, под сению которого мы должны искать древнейшую семью с правами матери-жены и вещей девы.

Так как ликийя древние писатели выводят с острова Крит, то нет сомнения, что и на этом острове в той же мере господствовало право матери, о чем положительное свидетельство можно вывести из замечания Плутарха, что самое *отечество*, свою родину, критяне называют от слова не *отец*, а *мать*¹. И в русском языке слово *отечество* означает понятие уже позднейшее, отвлеченное, и потому чуждо простому народу. Название же отечества по матери не только вполне соответствует нашей *родине*, но и первоначально есть не что иное, как *мать-земля*. Потому-то у нас в старину вместо *отечество* говорилось просто *земля*. *Русская земля*, как это понимал и наш древний летописец, когда начал свою летопись такими словами: «Се повести временных лет, откуда есть пошла *Русская земля*, кто в Киеве нача первее княжити, и откуда *Русская земля* стала есть».

Бахофен не раз касается в своей книге сказания об Эдипе, которое особенно легко объясняется первобытной неурядицей в семье и племени. Если знаменитое произведение Софокла до самых высших тонов потрясающего трагизма возводит уголовный суд цивилизованной уже нравственности над этим дважды слепым, несчастным отцеубийцей и кровосмесителем; по объяснению Бахофена, такой же трагический уголовный суд над убийцей своей матери Орестом в Эсхиловой трагедии «Эвмениды» еще глубже вводит нас в юридическую расправу нового поколения с отжившими уже порядками поколения старого. По автору «Материнского права», вся сущность этой трагедии состоит в решении бытовой тяжбы между правами матери и отца. Клитемнестра, сошедшись с новым сожителем, убивает своего мужа, царя Агамемнона, когда он только что воротился после девятилетнего отсутствия из-под Трои, «как убивают быка при яслях», говорит эпическое уподобление. Орест в отмщение за отца убивает свою мать Клитемнестру. Как в приведенном выше афинском мифе оба принципа – права матери и права отца – поддерживаются Минервой и Нептуном (или Афиной и Посейдоном), так у Эсхила, с одной стороны, Эринниями, или богинями судьбы и возмездия, а с другой –

¹ То есть не *πατήρ*, а *μητήρ*

Аполлоном и тоже Афиной, но уже в ее обновленном виде, приспособленном к культу позднейшего поколения и потому сближенном с солнечным божеством Аполлоном. Кто же важнее, наконец, отец или мать? Кто ближе своему родному детищу, отец или мать? Вот существенные вопросы, которые должен был решить суд над Орестом, назначаемый самою Афиной. Эриннии выступают против убийцы матери; Аполлон является его защитником. Эриннии держатся стороны Клитемнестры и прав матери, Аполлон стоит за Агамемнона и вместе за права отца. Эриннии, обличая Ореста, выгораживают Клитемнестру, умаляют ее виновность, говоря, что «она убила того, кто не был ей кровным родственником», тогда как он, Орест, убил свою мать, которая «носила его у своего сердца». Эриннии признают только право матери, родство только по матери и на основании этого принципа произносят свой приговор над убийцей матери. Совершенно иначе ведет дело Аполлон. Чтобы отомстить за отца, он сам внушил Оресту убийство матери, ибо таково было свыше откровение самого Зевса. Защищая обвиняемого против Эринний, он отдает предпочтение правам отца пред правами матери. Не мать создает свое детище, говорит он в защитительной речи, она только принимает в себя и несет в себе зародившуюся новую жизнь, которую творит отец, оставляя ей в залог. Потому можно быть отцом и без матери, чему доказательством налицо служит защитнику сама Афина, рожденная из головы Зевса, «собственная дочь олимпийца Зевса, которую никогда не скрывали потемки материнской утробы». Когда выслушаны были обе стороны, выборные граждане решают дело подачей голосов, которые опускаются в сосуд. Голосов оказывается и за и против поровну, но приговор выносится оправдательный, потому что в пользу Ореста присоединяет свой голос Афина, заявляя на суде, что она сама не имела матери и вся принадлежит только отцу¹.

До какой степени важен бытовой факт, извлеченный Бахофеном из Эсхиловой трагедии для истории юридических отношений между членами семьи, можно заключить из того,

¹ Das Mutterrecht, стр. 1 и след. 28, 41, 42, 45, 169 и след.

что этот факт с его трагической обстановкой приводят этнографы в связи с историей племени и семьи у народов первобытных и дикарей Старого и Нового Света¹. Только с этой точки зрения, в которой сходятся между собой интересы классической филологии и всеобщей этнографии, обозначается вполне великое значение Эсхилowych «Эвменид» для истории человечества. В этой трагедии классицизм греческого духа высоко поднялся над нравами семейной неурядицы, общей всем дикарям, и для будущего исторического развития всего человечества указал новые принципы в главенстве отца, которое потом, чрез римское право, стало источником новых порядков в истории всего человечества.

В эстетиках говорится, что трагедия *очищает* страсти, что в трагедии человеческая воля сокрушается *судьбой*. Эти общие определения получают новый и более жизненный смысл, когда взглянешь на поэзию с бытовой стороны. Греческая трагедия, поставленная на высокий пьедестал уголовного судилища, действительно *очищает* человечество от его старых блужданий и ведет к нравственному усовершенствованию, а самый ход этого исторического прогресса и есть то всесокрушающее *время*, та *судьба*, которая низлагает дикую необузданность воли, воспитанной неурядицей отживающего порядка вещей. Лингвистика и сравнительная мифология не оставляют сомнения в той истине, что при первом раскрытии отвлеченного мышления понятие о времени переходит к идее о судьбе²; а так как только в народе историческом возможно бывает вполне ясное сознание отвлеченного понятия о течении времени, то есть самой истории, то очевидно, что исторический прогресс в жизни и сознании и есть до некоторой степени та *судьба*, которой в эстетиках определяется *трагическое*.

¹ Например, у Лебока «Начало цивилизации». СПб., 1871, стр. 85. К сожалению, небрежный русский перевод может ввести читателей-неспециалистов в смешные ошибки. Вот как, например, по этому переводу, Орест за свое преступление призывается на суд: «За это его призвал к судилищу богов *Ериней* (?), на обязанности которого было наказывать всех проливших кровь родственников».

² «Русск. вестн.», 1872, № 10, стр. 679.

Впрочем, так как утверждение отеческого авторитета стоит уже за чертой прямой задачи Бахофена, посвящающего свои исследования правам матери и жены, то, чтобы покороче познакомиться с теорией автора, надобно воротиться несколько назад.

IX

По теории Бахофена, в египетской Изиде, соединившей в себе культ земли с культом луны, является на высшей ступени идея о правах матери и супруги¹. Соответственно грубому быту распложения племени, Изиды, Озирис и Тифон были дети Реи от разных отцов. Между тем как Кронос не только не любит своих детей, но их преследует и уничтожает, Рея их бережет и охраняет, тоже согласно первобытному значению женщины в семье и племени. Когда дети Реи подросли, Озирис соединился браком с Изидой. Он ее похитил, как Зевс Геру и Европу, Гадес Персефону, Кадм Гармонию, по древнему обычаю умыкания невест. С мифом рано сложилось сказание, и Озирис был почтен не только как божество, но и как земной царь Египта. Он учредил земледелие, дал своим подданным законы и побеждал народы, не столько оружием, сколько подвигами культуры. Что же касается до его союза с Изидой, то и миф и сказание явственно подчиняют смертное существо мужеского элемента бессмертной богине. Озирис должен был умереть как обыкновенный смертный, а Изиды навсегда осталась, чтоб его оплакивать. Причина гибели Озириса – общее место мифологии – вражда между братьями. Тифон возненавидел Озириса по следующей причине. Однажды, будто бы недосмотрев и думая обнять Изиду, Озирис соединился с женой Тифона, Нефтис. Дело обнаружил оставленный Озирисом венок из мелилотов. Плодом роковой ошибки был Анубис, которого, из страха пред Тифоном, Нефтис было

¹ Das Mutterrecht, стр. III и след. См. также в книге Юлиуса Брауна «*Naturgeschichte der Sage*», хотя странной по увлечениям, но полезной по собранию фактов, стр. 50, 57 и след.

забросила, но Изида, общая всем мать и кормилица, нашла и приютила. Чтоб отомстить Озирису, Тифон пригласил его на пир и тогда велел к пирующим гостям внести мумийный гроб, богато украшенный, предлагая его в дар тому, кому он придется впору¹. Когда Озирис стал примеривать гроб, Тифон со своими товарищами прикрыл его крышкой, заколотил гвоздями, залил свинцом и спустил в море². Гроб с телом Озириса приплыл к ливанским берегам в финикийский Библос и там застрял в тамарисковом кусте. Куст вырос громадным деревом, заключив в себе гроб³. Это замечательное дерево увидел царь той земли и велел его срубить и сделать из него столб для поддержания кровли во дворце⁴.

Между тем Изида повсюду искала своего супруга и наконец необычайным благоуханием была привлечена в Библос. Села при источнике и горько плакала и сетовала. Там нашли ее прислужницы царицы и привели к ней. Царица взяла Изиду в кормилицы к своему новорожденному ребенку. Днем Изида (общая всем мать-кормилица) клала в рот мальчику палец, а по ночам бросала в огонь смертную часть ребенка, сама же, превращаясь в ласточку, как германская Идуна или наша чешская сестра Любуши, летала, сетуя, вокруг заветного столба с гробом в его сердцевине. Но когда царица увидела однажды, чему подвергается ее дитя ночью, тогда Изида обнаружила наконец свою божественность, взяла столб, отделила древесную кору от гроба, оросила дерево благовонным елеем, завернула в ткань и вручила царю с ца-

¹ Еще Афанасьев сближает с этим местом египетского мифа гроб нашего Святогора. (Поэтич. воззр., 1, 582; О. Миллер. Илья Муромец, 250). На Кавказе этот мотив применен к ведьме (*Карм*), которую также обманом запирает в сундук «меньшой из трех сыновей одной старухи». Айдемира Ниркеевского «Аварские народные сказания», стр. 29, в «Сборник свед. о кавказск. горцах», том II, 1869.

² Общее место в сказках – спускать гроб по воде, иногда бочку с матерью и ребенком.

³ Подобное этому слич. у О. Миллера «Илья Муром.», 274.

⁴ Слич. апокриф о крестном древе, выросшем из куста на могиле Адама и потом послужившем колонной во дворце или храме Соломоновом.

рицей. Еще и поныне, говорит Плутарх, библияне чествуют находящееся в их храме древо Изиды, древо скорби. Сама же богиня бросилась на гроб и стала горько рыдать и оплакивать погибшего бога. Затем взяла она эти священные останки и вместе с ними на корабле отплыла в Египет. Но в Буте, на заводах Дельты, она должна была отлучиться от гроба, и в это самое время, ночной порой, при лунном свете, бросился к гробу Тифон, разорвал тело Озириса на куски и разбросал их по болоту¹. Изида, воротившись, села на челнок из лотоса и стала отыскивать члены растерзанного Озириса; все их собрала, кроме одного, который съели рыбы. Чтобы восполнить исчезнувшее, Изида будто бы изобрела тот искусственный *phallus*, которому потом воздавали на празднествах почести в Египте и Греции.

Очень рано миф об Изиде и Озирисе перешел в историческую сказку, и эти божества низведены были до земной почести царицы и царя самых первых времен египетской истории, что постоянно поддерживалось в преданиях до позднейшего времени. Клеопатра принимает на себя имя и достоинство Изиды (или Селены), а Антиною предоставляет титул Озириса (или Диониса), дети же их были названы Солнцем и Луной. Первенство женщины в семье, так высоко превознесенное египтянами в лице Изиды, послужило основой *царственному* типу женщины, которая мудро и к общему благу управляет своим народом и которая на основании прав матери, как бы по наследству в женской линии – передает царскую власть мужчине. Такие типы мы видим в Семирамиде и других восточных владычицах, отражением которых – как увидим ниже – Бахофен полагает на итальянской почве царственную личность загадочной Танаквилы. Что касается Египта, то перенесение первообраза Изиды этот ученый² открывает в сказании о Нитокрисе (Герод., II, 100). Ею заключается одна из древнейших царственных династий. Она мстит за смерть своего брата (которого Бахофен готов признать и ее мужем),

¹ Слич. валашскую сказку о Флориане, в моих «Истор. очерках», I, 324–327.

² Das Mutterrecht, стр. 114 и 116.

истребляет врагов и царствует в течение двенадцати лет; потом, во время безначалия, передает государство в руки новой династии мемфийских царей. В этом типе, по характеристике Бахофена, царственная женщина является правительницей не сама для себя, но для мужчины, для брата и мужа, чтоб охранить престол и передать его опять в руки мужчины же. Тот же тип правительницы вполне повторяется в нашей княгине Ольге, которая, как эпическая героиня, стоит в Древней Руси особняком. Убийство особенно оскорбляет права матери, и по восшествии на престол первым делом Нитокрисы, как и нашей Ольги, было отомстить врагам за смерть мужа, точно будто в подражание Изиде, которая всю свою жизнь посвящает памяти своего Озириса. По египетскому сказанию, Нитокриса губит своих врагов в подземном лабиринте, как и наша Ольга велит бросить в яму ладью с древлянскими послами. С необыкновенной красотой соединяют обе эти женщины воинскую доблесть, обе они героини победоносные, и обе они одинаково посвящают себя своим царственным супругам, так что сказанное Бахофеном о правительнице египетской может быть отнесено и к древнерусской: «Она является как Эринния (мстящая за права матери в мифе об Оресте) или Пойна, как преследующая и восстающая за права матери сама мать-земля. Она мстит за преступление, совершенное над ее мужем, и по смерти его бодрствует и охраняет его же царственное право». Как наша княгиня Ольга пленяла своей красотой не только древлянского Мала, Малдеда или Низкиню, но и самого греческого царя и обоих их перехитрила; так и Нитокриса пленяла своими русыми косами и румяными щеками. Царственная женщина вместе со своей рукой дает мужчине и царство; это, так сказать, женская инвеститура на царствование, это одна из привилегий прав матери. Древлянский Малдед или Низкиня, может быть, имел в виду это первобытное право, когда сватался к Ольге, чтобы вместе с ее рукой завладеть и землей полянской. Так и Нитокриса вместе со своей рукой передает царствование в новую династию. По сказанию, произошло это со следующими сказочными под-

робностями. Однажды, когда она купалась, орел похитил одну из ее сандалий, полетел в Мемфис и там опустил сандалию на грудь царя, когда он под открытым небом судил и рядил свой народ. Царь, изумленный чудесным знамением и заинтересованный изящным размером сандалиии, послал повсюду отыскивать ее владительницу, и когда наконец ее добыл, женился на ней, а по смерти ее соорудил ту изящную третью пирамиду, которая еще во времена Страбона именовалась надгробным памятником Гетеры¹.

Эти сближения русской летописной сказки с египетской я привожу, само собою разумеется, не с тем, чтобы видеть тут какое-нибудь заимствование или сродство мифологическое, а только для того, чтоб обратить внимание исторической критики на тот вопрос, сколько именно исторического и сколько еще эпического может быть усмотрено в наивных рассказах летописи о нашей княгине Ольге.

Прежде нежели перейдем к книге Бахофена о римской Танаквили, надобно сказать несколько слов о том, как автор смотрит на права матери в отношении рабов или, точнее, на

¹ Strabo 17, 808. Сказочные общие места здесь все налицо. Во-первых, купающаяся женщина – и похищение ее одежды отдает ее во власть мужчине: слич. Валькирию в песне «Древней Эдды» о Волундре и множество сказок у нас и у других народов; причем красавица является в виде утки или лебедя, то есть в типе индийской Апсарасы. Во-вторых, отыскивать невесту по тому, что из принадлежащего ей случайно, и именно через птицу, занесено куда-нибудь далеко – тоже общее место, которое дало содержание множеству сказок, повсеместно распространенных, а именно о прекрасном волоске из косы красавицы, по которому ее отыскивают. Сравнительные факты этого общего места начиная от народных сказок, через поэму о Тристане и Изольде, до сказаний еврейских, египетских, см. в «Germania», 1866 года, статью Рейнгольда Кёлера «Tristan und Isolde», стр. 389 и дополнение к этой статье Либрехта в том же журнале за 1867 год, стр. 81. Надобно полагать, что первоначально миф об Апсарасе, или лебединой деве, составлял одно целое с этим общим местом о волоске из женской косы. Потому-то вместо него в одной кавказской сказке отыскивают красавицу по золотому птичьему пуху, который роняла от себя девица-голубь, и так же, как и девица-лебедь, она скидает с себя птичью одежду, когда купается. См. «Аварск. народн. сказания», стр. 12–13, во 2-м томе «Сбор. свед. о кавк. горах». Наконец, сандалиия или башмак дали содержание тоже целому ряду народных сказок о Пепелюге или Ченерентоле и т.п.

эманципацию рабов во имя права женщины с ее преобладанием в первобытной семье¹.

Юридический принцип о порабощении одной личности другой или одного племени другим мог зародиться и укрепиться только тогда, когда установилось позднейшее уже историческое учреждение семьи и рода, с отцом или родоначальником во главе. В обычаях свадебных жених уже порабощает или берет в плен невесту, с чем согласуется длинный ряд обрядов, песен и причитаний народной свадьбы. Семья, сосредоточенная на матери и жене, в той ранней обстановке быта, когда права наследства идут еще по женской линии, иначе должна была относиться и к правам человека вообще. Это, по Бахофену, была та первобытная среда равенства, о которой так любят мечтать в идиллических утопиях. Римские юристы со свойственной им точностью выразили эту мысль так: «По праву естественному все люди свободны, рабство же произошло от права народов», то есть от права исторического, принятого цивилизацией².

С преобладанием прав матери и жены Бахофен во всех своих исследованиях проводит идею о равноправности и свободе в отношениях между членами семьи и рода-племени. Как мифическое амазонство есть протест против мужского преобладания, так женщина же, по Бахофену, вступает за права человечества и становится освободительницей рабов.

В этом отношении любопытны сказания греческих писателей о скифах-саках³. Персы, победив этот народ, в ознаменование своей победы будто бы построили храм богине Анаите и самое празднество по их имени называли *Сакеями* или *Сакейщиной*, которая, будто бы по обычаю скифов, справлялась день и ночь вакханалиями и в общем между мужчинами и женщинами веселии и пьянстве. Сакейщина же праздновалась и в Вавилоне, ежегодно в течение пяти дней. В продолжение этого времени господа будто бы повиновались слугам, из которых один одевался по-царски и хозяйничал в доме. Его называли

¹ Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, стр. 189 и след.

² Jure naturali omnes homines liberi sunt, servitus venit ex jure gentium.

³ Григорьева «О скифском народе саках», 1871, стр. 20–23, 27–30, 37.

зоганом (ζωγάν). По другим известиям, наряжали царем именно пленника, осужденного на смерть, – бытовая подробность, возведенная в частный факт сакейского «Сказания о Зарине», как сейчас увидим. Но прежде надобно упомянуть, что древние писатели с похвалой отзываются вообще о женщинах сакейского племени, будто они очень храбры и на войне помогают своим мужьям. Кто из саков хочет жениться на девице, должен вступить с ней в бой, и если победит, то на ней женится, если же будет ею побежден, то становится ее пленником и рабом. Над саками, во время их войны с мидянами, будто бы царствовала некоторая женщина, замечательная по своей красоте, уму и воинским доблестям, по имени *Зарина*. Она строила города, заботилась о благосостоянии народа и вообще внесла в страну разные культурные учреждения. Была она замужем за своим братом, Кидреем, царем саков, а по смерти его вышла замуж за Мермера, князя парфянского. Когда мидийский царь пошел войной на саков и парфян, то Зарина, сама принимавшая участие в битве, была ранена и обращена в бегство. Ее догнал тогда мидянин Стриангей, совлек ее с коня, но, тронутый ее мольбами, молодостью и красотой, отпустил ее. После того сам Стриангей попал в плен к мужу Зарины, который обрек его на смерть, несмотря на просьбы жены отпустить пленника. Тогда она освободила его вместе с другими пленниками и с помощью их убила своего мужа Мермера, а Парфию уступила мидянам, заключив с ними союз.

Когда наконец она умерла, подданные почтили ее память сооружением пирамиды с золотой ее статуей на вершине¹.

Тот же смысл об отношении женщины к рабству имеет известное сказание Геродота (IV, 3–4) о том, как скифы-пастухи,

¹ Усматривая в скифах-саках славян, г. Григорьев самое имя *Зарина* производит от *Заря* в связи с обоготворением этого явления природы у других народов, и первоначальной формой этого имени полагает *Зарыня*, по аналогии со словами *Добрыня*, *Горыня*. Только я не понимаю, для чего он предполагает особую мужск. форму *Зорынь* для отчества *Зорынич* (у Карамз. II, прим. 417: *Давыд Зорынич*). Как *Добрынич* и *Горынич* произведены от муж. рода: *Добрыня* и *Горыня*, так *Зорыня* имеет при себе *Зорынич*. Стр. 96–97. Форма *Зорыня*, как и *Горыня* (первоначально *Зорыни*, *Горыни*) могла употребляться и в женском и мужском роде.

вторгнувшись в Мидию, оставили дома своих жен и рабов и как жены взяли себе в мужья этих рабов и от них народили новое поколение, которое потом восстало против скифов, когда они воротились из Мидии. После нескольких неудачных сражений скифы, оставив копья и стрелы, бросились на рабов с плетями и обратили их в бегство. Эту скифскую сказку в старину приурочили у нас на Руси к основанию *Холопьего городка*, о чем повествуют иностранные путешественники Герберштейн, Флетчер и др. По одному рассказу, это случилось во время войны князя Владимира с греками, где он пробыл со своей дружиной семь лет, по другому – во время войны с татарами. Будто бы когда на эту войну ушли из Новгорода бояре, то их жены повышли замуж за холопов, которых потом воротившиеся домой бояре прогнали плетями, и бежавшие из Новгорода холопы будто бы и основали этот Холопий городок.

В одной сказочной истории Египта, составленной аравитянами в VII или VIII столетии, освобождение рабов женщинами соединено с амазонством, во главе которого является царица. Это случилось будто бы в то время, когда фараон и его войско погибли в Чермном море, когда гнались за Моисеем и его иудейским народом. Оставшиеся в Египте жены освободили рабов и повышли за них замуж, однако с тем условием, чтобы мужья ничего не смели делать без их позволения, и будто бы с тех пор ведется у коптов обычай – ничего не покупать, не продавать без согласия жены. Итак, когда женщины соединились браком с рабами, собрались все они на совещание и избрали из своей среды себе в царицы одну 160-летнюю старуху. Эта царица велела обвести всю землю стеной, а вдоль стены по разным местам повесить колокола, для того чтобы стражи звонили в колокол всякий раз, как увидят приближающегося врага. И доселе, говорит история, видны еще остатки этой стены, которая в народе слывет под именем «Старушечьей стены»¹.

¹ Wüstenfeld. Die älteste Aegyptische Geschichte и пр., в «Orient», Бенфея, I, 339. Эта сказочная история предлагает множество пунктов для сравнения. Так, напр., предохранительный колокол см. в «Притчах о семи мудрецах», в «Римских деяниях», между чудесами чародея *Виргилия*. См. в моей «Исторической хрестоматии» 1861, стр. 1393–1396.

Идея матери-земли, рождающей и потом в себе же погребавшей (Персефоны или Прозерпины), и идея освободительницы рабов, по Бахофену, были соединены на итальянской почве в лице сабинской и, вероятно, еще этрусской богини *Феронии*, которую филологи сближают с Венерой и Прозерпиной и признают богиней весеннего времени, которую чествовали в рощах и при источниках¹. Она же была *богиней свободных* или освобождающих рабов.

В ее храме при известных обрядах восседания на камне и приношения подстригаемых на голове волос рабы получали свободу, то есть возвращались в первобытное состояние *детей (liberi)* всерождающей богини-матери. Кроме того, у итальянских племен, вероятно еще на основе этрусских преданий, справлялись разные народные игры, вроде наших хоро-водов, соединенные с обрядом освобождения рабов². Мне бы хотелось сюда же примкнуть наш обряд *кумиться*, приурочиваемый то к празднику кукушек, то к купальской годовщине, и встречаемый не только в соседней Литве, но даже у романских народов, например в Италии. В Сицилии, как увидим ниже, Иван Купало в той же мере чествуется за кумовство и побратимство, как у сербов и болгар.

Теперь обратимся к «Сказанию о Танаквили»³. Эта загадочная женщина является в летописях римского народа только мельком, сначала при Тарквинии Приске и потом при Сервии Туллии, и является как существо таинственное, необычное, которому оба они обязаны своим царским венцом. Исполнив свое призвание, даровав покровительствуемым ею

¹ Преллер. *Römische Mythologie*, 238, 382, 387. — В чешских Глоссах Вацерада 1202. *Feronia* переводится словом *своба*, откуда наше *свобода* и *слобода*; в пруссо.-лит. *своб* зн. *сам*, *свой*, как в литовск. *patis, pati, (pater)* — господин, госпожа и *сам* и *сама*.

² Таковы *Nonae Caprotinae*, *Флоралии*, о которых см. у Бахофена «Die Sage von Tanaquil.», 172–192. Еще Полидор Виргилий упоминает об обычае на праздник Рождества Христова делать одного из слуг на это время господином — «ему же все домашние радостно служат вкупе с самими господами, понеже сию вольность рабы у римлян в праздники Сатурновы имели». Русск. перевод по изд. 1720, о *изобретении вещей*.

³ Die Sage von Tanaquil. Heidelb., 1870.

лицам царскую власть, Танаквиль так же таинственно исчезает, как таинственно оба раза она выступала.

Сама знатного происхождения, Танаквиль отдает свою руку сыну коринфского выходца Демарата, получившему потом между римскими царями имя Луция Тарквиния Приска. Чтоб устроить своему мужу лучшую участь, она приглашает его идти в Рим. Пришельцев на Яникуле встретило знамение в чудесном явлении орла. В этом и других знамениях Танаквиль предвидит высокие почести, которыми будет облечен Луций, обнимает его и предсказывает ему царский венец – и только. Затем она скрывается из истории и вновь выступает только тогда, когда нужно советом, помощью и предвидением способствовать возведению на престол нового царя, Сервия Туллия. Когда пламя окружает голову спящего юноши Сервия и грозит его спалить, Танаквиль его спасает, и в этом пламенном знамении предвидит судьбу Сервия и предсказывает ему царский титул. К этому надобно присовокупить сказание о таинственном рождении этого юноши. Однажды Тарквиний с Танаквилью обедали, а прислуживала им пленница (царевна) Окризия, и в то время как по обычаю эта прислужница приносила Ларам жертву и возлила на очаг, внезапно из пламени показался Фаллус. Окризия пришла в ужас, но Танаквиль уразумела знамение, предвидя будущее. Велела Окризии нарядиться в брачный наряд и сидеть у очага, и пленница через девять месяцев родила сына Сервия Туллия.

Главной задачей автора «Сказания о Танаквили» было указать связь между древнейшими формами культуры в Италии и Риме и учреждениями Востока. Так как сравнительная грамматика еще не пришла к точным результатам относительно языка этрусков, а с другой стороны, и памятники искусства не являют на себе решительного отпечатка восточного характера, то этот недостаток сравнительного материала Бахофен думал восполнить сравнительным анализом мифа. Но самый миф о Танаквили предлагается уже в эпической форме сказания, и притом переработанного с точки зрения уже римских понятий и учреждений. Танаквиль – не богиня во всей ее чисто-

те и божественном сиянии, а только предание о религиозной идее, только идеал древнего быта, одетый в формы италийские и римские, низведенный в исторический ряд царственной династии. Вследствие этого сама история в своем развитии налагает на древний миф совершенно противоположные мифу воззрения, даже как бы отрицает его, и самым отрицанием этим или противодействием все же дает ему новую жизнь в течение столетий: точно так, как благочестивые проповедники христианства в своих преследованиях язычества и суеверий не только оставили нам драгоценные свидетельства о мифологии как о факте, уже устранившемся из жизни, но заявили и о своей исторической борьбе с язычеством, о борьбе, которая еще и по сию пору далеко не покончена. Кроме действительных фактов, история народа предлагает ряды верований и убеждений, которые остаются и пребывают независимо от течения внешних событий. Так и сказание о Танаквили, вытесненное с листов истории, осталось памятником в области народного духа, в мире идей и убеждений, и в этом отношении новая книга Бахофена, несмотря на крайности увлечений, столь обычные этому даровитому автору, заслуживает внимания столько же филолога, как и всякого историка.

Сказание о Танаквили, по мнению автора, состоит в несомненном родстве с восточными сказаниями о царственных династиях или царственных родах. Чем далее в древность восходят ассирийские предания, тем необходимее предъясняется тот факт, что увенчание лица царским титулом есть дело женщины, которая представляется в типе гетеры, в типе Омфалы при Геркулесе, и постоянно является повелительницей мужчины. Чтоб открыть в Танаквили первоначальное зерно предания, надобно было снять с предания кору позднейшего наслоения; надобно было позднейшую римскую матрону возвести к ее первоначальному гетерическому происхождению. Но так как впоследствии Рим более и более в своем развитии отчуждал себя от азиатского мира идей, то, естественно, более и более должен был теряться и ключ к объяснению древнейшего предания, хотя в отношении религиозном оно не переставало

оказывать свою силу практически. Потому следы древнейшего мифа о Танаквили удержались в сабинском предании. Лидийскому Геркулесу с Омфалою во главе лидийской династии соответствует сабинский Semo Suncus или Deus Fidius¹.

Ту же идею о высоком значении женщины и о ее царственном ореоле Бахофен усматривает в чествовании азиатской Деркетто, сидонской Астарты, тирско-карфагенской Дидоны, иранской Анаиты или Анагит, лидийской Тидо и др. Через Фригию, Карию и Мизию он доходит до Трои, которая, состоя в зависимости от Ассирийского царства, повинуется династии ассирийских Гераклидов. Трон Приама есть дар Геракла. Отношение к Гераклу усматривается и в роде Энея, и вместе с тем зависимость от первобытных прав женщины. Покрывало Гезионы – символ передачи царской власти. В таком же смысле надобно понимать и отношение Афродиты к роду Анхизову. То же воззрение лежит в основе сказания о встрече Энея с Дидоной. Переходя к Сервию Туллию, Бахофен, между прочим, делает следующее сближение сказания о нем со сказанием о рождении спартанского царя Демарата, как о нем повествуется у Геродота (VI, 61 и след.) и у других. Спартанский царь Аристон был женат на двух женах и ни от одной не имел детей. Тогда он обманом добыл себе жену одного из своих приближенных. Это была самая красивая в Спарте женщина. Но замечательна судьба этой красавицы. Когда родилась, она была самым безобразным ребенком, что немало огорчало родителей. Между тем кормилица носила девочку в храм Елены и пред ее изображением молилась о подании девочке красоты. Однажды, возвращаясь из храма, кормилица встретила какую-то женщину, которая просила показать ей ребенка. Взглянув на него, она погладила его и сказала, что это будет первая красавица в Спарте, и с того дня девочка стала хорошесть. Итак, на этой-то красавице, отняв ее у своего друга, женился Аристон; и она родила ему сына, который и был назван знаменательным именем *Демарат*, что значит *желанный для народа, умоленный народом*, именем,

¹ Preller. Römische Mythologie, стр. 79, 633 и следующие.

которое носит, по римскому сказанию, и отец Тарквиния При-ска, супруга Танаквили. Однако Аристон не хотел признать Демарата за своего сына. Одни говорили, что его зачала ца-рица, когда еще была за прежним мужем, другие – что она родила его от раба, от пастуха ослов¹. Когда Демарат вырос, мать рассеяла его сомнения насчет его рождения, открыв ему следующую тайну. На третью ночь после бракосочета-ния с Аристоном явилось ей некое явление, во всем похожее на этого царя, сочеталось с ней и потом, оставив ей венок, скрылось. После того пришел сам Аристон и, увидев венок, спрашивал, кто его оставил, но жена уверяла, что это был он сам. Аристон не хотел верить, но когда жена поклялась ему, он признал в этом явлении божественное знамение. Это явствовало уже и из самого венка, потому что точно такие же венки помещались в храме героев при дворцовых воротах, именно в храме Астрабака, да и предсказатели изрекли, что в том ночном знамении являлся некий герой.

И так как сама мать Демарата, возрожденная в красоте, очевидно, самой Еленой, состоит с этой богиней в такой же связи, в какой мать Сервия Туллия, Окризия, с Танаквилью, так и *Астрабак* (собственно значит: *вьючный, оседланный осел*)² есть не что иное, как тот же ослий пастух, или мифи-ческий Окнос. Астрабак, в этом мифе приведенный в связь с Еленой, является в Спарте вместе с Артемидой, которая носит специальное прозвище *связанной* или *увенчанной ветвями*³ и в которой Бахофен усматривает тип богини-матери, покрови-тельницы необузданной распущенности гетерических нравов, или называемой им *болотной жизни* (богини'Орфия).

¹ С этим пастухом (ονοφορβός) слич. миф об Окносе, плетущем тростниковую ветвь, конец которой поедает осел. Bachof. Gräbersymb. стр. 301 и след.

² От ἀστράβη – вьючное седло.

³ Артемида Λυγόμεσα, от λύγος – гибкая ветвь, ветвь употребляемая для венчания, следовательно, наш хороводный и свадебный венок. Слич. серб-скую *Додолу*, увитую ветвями, во главе девичьей толпы, и связь ее с Купа-лою и обрядами свадебными. Лавровского «Исследование о мифическом веровании у славян в облако и дождь» в «Ученых записках II отд. Академии наук», 1862 года.

Мифические и сказочные общие места спартанского сказания очевидны. Венок, оставленный таинственным посетителем в знак его сочетания с женщиной, напоминает нам такую же подробность в упомянутом выше мифе об Озирисе и супруге Тифона. Ночное видение, принявшее вид мужа, – подробность, между прочим, вошедшая в состав нашей муромской легенды: к супруге муромского князя Павла в его образе является змей, которого потом убивает князь Петр, супруг Февронии¹.

Римская переработка азиатских преданий, на которых основано сказание о Танаквили, состоит, по мнению Бахофена, в том, что гетерическая Афродита-Милитта, дающая царскую власть, становится наконец первообразом римской матроны, так что прялка и веретено, которые вместе с сандалиями лежали около изображения этой богини в храме сабинского Санкуса, для позднейшего Рима получили значение только символа неустанной деятельности матери семейства. Но первоначально эти атрибуты могли относиться к гетерическому характеру Афродиты-Омфалы-Танаквили, потому что принадлежности пряжи обыкновенно встречаются в руках великих азиатских Ураний, с гетерическим их значением матери, и первоначально с этими принадлежностями соединяется мысль не просто о прядении только волны, но – именно о великом деле космического материнства, дающего жизнь и определяющего нитями судьбу человечества. Затем, чем решительнее стираются с типа Танаквили черты гетерического божества, тем явственнее выступает она в предании со своим человеколюбивым характером и сближается с Анной из Бовилл, этой благодетельной кормилицей голодающих плебеев, и с Флорой, на празднестве которой бросали народу бобы и горох.

Царь Сервий Туллий, основатель римской общины, освободитель народа, есть не что иное, как отражение того гетерического празднества рабов, которое у ассирийян понималось в смысле приближения к великой богине-матери, всем дающей свободу и всех уравнивающей. В историческом сказании об этом царе мы видим, как религиозные идеи и обряды преоб-

¹ См. в моих «Исторических очерках», I, стр. 269 и след.

разовались в реальную ткань человеческих отношений и судеб, для того чтобы воплотиться в исторической личности, но так, что религиозный символизм окружил только главные моменты земного бытия этой личности – рождение и смерть, недоступные постороннему наблюдению, и знаменательный момент возведения на престол, все же прочее в ее деятельности было предоставлено открытому поприщу исторической жизни. Хотя в древних преданиях Рима вообще миф играет значительную роль, например о Ромуле и Реме, о Нуме, однако ничто столько не противоречит принципам и учреждениям собственно римским, как обоготворение женского авторитета, что уже явствует из всего состава римского права, из всего течения римской жизни, из этой неограниченной отеческой власти (*patria potestas*), наконец, из этого безусловного господства идеи государственной над религиозной. Рим – это была сознательная реакция против ассирийского гетеризма. Италия была сборным местом азиатских выселений, и из самой среды их возник Рим. Потому-то римляне могли сознательно переделать древнее восточное предание на свой собственный лад и вместе с тем последовательно вести борьбу с азиатской культурой – в браке, семье, государстве и религии, и прийти к совершенно противоположным этой культуре целям.

Х

Из сообщенного мною в предыдущих главах читатель мог уже видеть, что многое из относимого Бахофеном только к Востоку и к истории древнейшей живет и поныне частью в быте грубых нецивилизованных племен, частью в преданиях и сказаниях германцев, славян и других народов нового мира. Поэтому Либрехт в своей рецензии на «Сказание о Танаквили»¹, расширяя область сравнительных данных, значительно ослабляет силу доводов, клонящихся в пользу исключительного влияния Востока на мифологические и сказочные предания Рима. Действительно, точно такой же мифологический тип,

¹ В «Götting. gelehrte Anz.» 1870 года, стр. 735 и след.

как Танаквиль, встречаем мы в матери Карла Великого, в королеве *Берте-пряхе*, изображаемой с гусиной лапой и до последнего времени воспоминаемой в народных пословицах¹, причем как с Танаквилью, так и с Бертой соединяется представление о прядущей матери семейства.

Сказочная Берта восходит к древнейшему типу богини, тоже Берты², и соответствующей ей богини *Фриг* или *Фреи*, прялка которой помещается даже между созвездиями³. Как подалельница царской власти является Берта на празднике Трех Св. Царей (или Волхвов) – в обычае запекать в пирог боб, который делает королем в эту годовщину того, кому он выпадет на часть при разделе пирога. Зимрок в своей немецкой мифологии замечает, что в Берте, так же как и в других богинях германской мифологии – в Гольде, Нертус, в Фрее и Фригг, усматривается в основе существо таинственно действующей Матери-Земли, великой Матери, Жизни, подающей благодать и плодородие, которая, даже как богиня смерти, поступает не вредоносно, потому что собирает усопших, как детей, в свое материнское лоно. Гетерический характер этой великой Матери-Жизни усматривается не только в мифах о любовных похождениях богини любви Фреи, но и в известиях Саксона Грамматика, и особенно в упреках, которые ей делает за ее легкое поведение злобный Локи (в «Эдде», Oegisdr. 26). Далее, Берта «*gute Frau*» – «*bonne dame*» – как Танаквиль или римская Анна, благотворительно относится к бедному простому люду, которому ежегодно она устраивает кормление, и даже до сих пор нищим в Германии варят по древнему обряду кашницу (*süsse Brei*) из гороху и гречи, что напоминает бобы и горох, которые некогда римляне бросали народу на флоралиях⁴.

¹ В Италии и Франции далекая старина означает в поговорке: тем временем, когда еще пряла Берта, «*nel tempo ove Berta filava*», «*au temps que la reine Berte filait*».

² *Bertha, Berehtha, Perahta*, собственно значит *святица, сияющая*.

³ Созвездие *Friggs-Rocken*.

⁴ Simrock. «*Handbuch d. Deutsch. Myth.*» no 3-му изд., стр. 303, 379. Grimm. «*Deutsche Mithol.*», 246; «*Deutsch. Sag.*», № 267.

Если мифологические данные, принимаемые Бахофеном в основу первоначального вида сказания о Танаквили, принадлежат не одному Востоку и по своему широкому распространению между разными народностями говорят в пользу того предположения, что эти первобытные мифы естественно возникли при известных условиях быта и выражают известную ступень в истории культуры всего человечества; то нисколько не удивительно будет встретить и в диких племенах Нового Света сказания, замечательно сходные с итальянским о Танаквили. Такие сказания, конечно, можно найти только в племенах так называемых культурных, то есть таких, в которых вместе с поклонением солнцу и с учреждением земледелия развились зачатки семейного, родового и даже государственного строя. Таково, между прочим, одно из сказаний о перуанских инках – солнцепоклонниках. Инка Рока, относимый к родоначальникам царственной династии, является героем сказания, хотя главным действующим лицом, основанием и пружиной всех действий и событий выступает женщина, вполне соответствующая римской Танаквили, так что инка Рока в перуанской сказке заменяет Сервия Туллия и частью Тарквиния Приска¹.

Благосостояние древнего царства пришло в упадок – так сказывается в этой сказке: все следы прежнего образования и нравственности заглохли, и народ впал в крайнее одичание и разврат содомских грехов. Всякие узы, и семейные и общественные, были расторгнуты. Тогда-то явилась некоторая княгиня, по имени Мама Сibaко, во главе женщин и немногих из мужчин, желавших улучшения. Между ними особенно отличался своей красотой и храбростью сын той княгини, инка Рока. Третьим действующим лицом является сестра ее, чародейка, которая предвещает божественную помощь в осуществлении великого дела, предпринятого для восстановления в народе прежнего благосостояния. С этой целью обе они изготовили блистательное одеяние из золота и драгоценных камней, одели в него инку Року и увели в одну пещеру, где некогда был

¹ J. Müller. Geschichte der amerik. Urrelegionen, стр. 323 и след.

храм солнца, и там его скрыли; всему же народу Мама Сибакко сообщила, что, когда сын ее заснул на скале, солнце покрыло его своими лучами и вознесло к себе, потому что само Солнце было его отцом, и оно-то возвратит ее сына на землю, для того чтобы сделать его царем над народом. Тогда собрался народ и в течение четырех дней воссылал Солнцу моление, чтоб оно возвратило инку Року. Наконец он является из пещеры в своем сияющем одеянии, которое, отражая лучи Солнца, делало его подобным этому светилу, и все признали в нем Солнцева Сына. Но, явившись народу, он опять скрылся в пещеру и до тех пор не выходил, пока народ клятвенно не дал обещания его матери исправиться, бросить свои одичалые нравы и во всем повиноваться своему царю инке Роке. Тогда сын Солнца и Мамы Сибакко смилостивился к народу: принял над ним власть и вступил в брак со своей родной сестрой, и на другой же день по его примеру переженилось до шести тысяч жителей.

По этому сказанию, царственная женщина, восстанавливая или учреждая брак, вместе с тем и дает народу царя. Пламя, окружавшее юношу Сервия Туллия, доходит здесь до космических размеров лучей солнца, и наивное знамение, представшее матери римского царя в пламени домашнего очага, свидетельствует о рождающей силе солнца, признанного за отца одного из родоначальников царственной династии.

Теперь, чтобы перейти к славянским сказаниям, приведу одно сказание фригийское, которое Бахофен¹ сближает с римским о Танаквили и Тарквинии Приске. Когда однажды *Гордий* пахал землю плугом, запряженным парой волов, внезапно окружила его стая птиц. Некоторая девица, необычайной красоты, предсказала ему тогда, что он будет возведен на престол и что она сама разделит с ним и ложе, и царственное достоинство. Когда между фригийцами произошло междоусобие, оракул повелел им избрать себе в цари человека, которого они встретят в колеснице, или, как у нас в старину говорилось, *на колах*, едущим к Зевсову храму. Они встретили именно Гордия, который и стал таким образом фригийским царем, по смерти

¹ Die Sage von Tanaquil, стр. 21 и след.

которого царствовал сын его, знаменитый Мидас. Колесница же Гордия, как святыня, была поставлена в храме Зевса¹.

Либрехт, в той же рецензии на книгу Бахофена, уже предупредил нас в сближении этого фригийского сказания с чешским о Любуше², как она княжит над своим народом и потом вместе со своей рукой передает и княжескую власть пахарю Премыслу, который вполне соответствует фригийскому Гордию, и как колесница этого последнего была помещена в храме Зевсовом, так и лапти Премысла хранились, как святыня, в Вышеграде. Вообще предание о царственной женщине, вещей деве или матери великого героя, передающей мужчине престол, глубоко вкоренено в ранних сказаниях славянских племен. Чехо-польские исторические сказки соединяют с самыми ранними историческими воспоминаниями имени вещей дочерей чешского Крока – *Каши*, *Тетки* и *Любуши* или, что одно и то же, дочери польского Крака *Ванды*, – имена, очевидно, размножившиеся из одного общего зерна в мифе о преобладании прав женщины в семье и племени; так и в глубине исторических сказок Руси лежит подобное же предание, перенесенное, может быть, из каких-нибудь эпических источников в Якимовскую летопись (Татищева Ист. I, гл. 4). А именно. У Буриvoja, ведшего тяжкую войну с варягами, был сын Гостомысл. «Людие же терпяху тугу велику от Варяг, пославше к Буриvoю, испросиша у него сына Гостомысла. Гостомысл имел четыре сына и три дщери (как чешский Крок). Сынове его ово на войнах избиени, ово в дому изомроша, и не остана ни единому им сына, а дщери выданы быша соседним князем в жены». То есть русская историческая сказка точно так же не хочет знать мужской линии Гостомысла, как ее не знает чешская о Крое и его трех дочерях или как польская о Краке тоже устраняет обоих его сыновей Крака и Леха и оставляет только дочь Ванду. Итак, Гостомысл, не имея наследников

¹ Относящиеся сюда буддийские и другие сказания см. у проф. Минаева, «Несколько слов о буддийских жатаках», в «Журн. Мин. нар. пр.», 1872, июнь, стр. 198–199.

² В моих «Истор. очерк.», I, 371.

мужского пола (потому что и у сыновей его не было ни одного сына), спрашивает вещунов о наследии, и они изрекли ему волю богов – дать ему наследие от «ложесн» его. «Единою спящу ему о полудни, виде сон, яко из чрева средния дщере его *Умилы* произрасте *древо* велико, плодовито и покры весь град великий, *от плода же его насыщяхуся людие* вся земля (сказочный образ мифической матери, всеобщей кормилицы). Возстав же ото сна, призва вещуны, да изложат ему сон сей. Они же реша: от *сынов ея* имать наследити ему землю, и земля угобзится княжением его, и все радовахуся о сем, еже не имать наследити сын большия дщере, зане негож бе». Итак, княжеское наследие Гостомысла идет по женской линии *от сынов его дочери*. Сказка систематически, будто намеренно, устраняет мужской элемент, что явствует и из странного замечания о негожем сыне старшей дочери, который по правам женской линии был бы настоящим наследником. Но этот негожий сын был здесь устранен для того, чтобы выдвинуть на первый план княгиню Ольгу, как видно из 21-го примечания Татищева к этому месту: «Дочери Гостомысловы за кого были отданы, точно не показано, но ниже видимо, что бо́льшая была за Изборским, от которой *Ольга* княгиня, другая мать Рюрикова, а о третьей неизвестно» (очевидно, третья нужна была только для сказочного счета до трех). «Когда Ингор возмужа, жени его Олег, поят за него жену от Изборска, *рода Гостомыслова*, иже *Прекраса* нарицашеся, а Олег преименова ю, и нарече *во свое имя Ольга*». Итак, от одной дочери Гостомысла пошло княжеское наследие всей Руси, а от другой родилась Ольга, родная тетка Игоря по женской линии и потом его супруга. Историческая сказка сливает в одно лицо Олега и Ольгу, которая будто бы имя свое получила от Олега: обыкновенный сказочный прием раздвоять одно и то же лицо – на мужское и женское, дав тому и другому одно и то же имя, но с различием в окончании грамматического рода. Как Олег, хотя и княжеского рода, был только правителем и пестуном Игоря, так Ольга была правительницей при сыне своем Святославе. Олег, как исключение из прочих исторических героев, был прозван

вещим; это прозвище еще приличнее было бы его женской тезке, если бы только она не сменила этого языческого титула на ореол христианской святости.

Мы уже касались прежде сравнительного анализа некоторых подробностей летописной сказки о княгине Ольге. Теперь ограничусь одним общим замечанием. Бросая взгляд на первых князей Древней Руси, мы не можем не заметить что, несмотря на их воинские подвиги и договоры с греками, все же первая личность, прочно запечатлевшая памятью о себе землю Русскую, ее быт и ее почву, и повсюду оставившая по себе урочища и предания, – это была Ольга. Около этой царственной женщины впервые стала собираться земля Русская, по которой она всюду посеяла начатки исторической культуры, запечатлев их своим именем. И все же она была не самостоятельной владычицей этой земли, а только правительницей, чтобы сохранить княжеский престол и передать своему сыну. До нее князья только воевали да сносились с отдаленной Византией. Она первая озаботилась о внутреннем строе земли Русской. Ею начинается история ранней культуры в Древней Руси. Это было ее главным, существенным делом, за которое она взялась тотчас же, как только совершила священный обряд мести за своего мужа. По крайней мере, как раз вслед за этим ее подвигом летописец повествует, как она пошла по древлянской земле, *устанавлиючи уставы и уроки: суть становища ея и ловища*. Воротившись в Киев, отправилась она оттуда к Новугороду и *установила по Мсте погосты и дани*, и по Луге *оброки и дани*. *Ловища ея*, присовокупляет летописец к этому, *суть по всей земле, знаменья и места и погосты*; и *сани ея* стоят в Плескове и до сего дня (как колесница фригийского Гордия в храме Зевса); и по Днепру *перевесища* и по Десне, и есть село ее Ольжичи и доселе.

Так могла выразиться летопись только о самом доблестном и гениальном из самостоятельных князей, а не о временной, случайной правительнице, только о великом историческом герое; или же летописная память к одной личности собрала и в ней сосредоточила длинный период в истории

культуры и покрыла его весь именем этой одной личности, избрав для этого не князя и героя, а женщину – только правительницу, согласно с древнейшими преданиями о правах матери и жены, согласно и с народными типами пресловутой в былинах *матерой вдовы*, под материнской охраной которой возрастает великий богатырь.

Еще одно замечание. Характеристика сказочно-исторической Ольги осталась бы далеко не полной, если бы мы опустили одну черту, в которой высказывается существенное влияние этой княгини на благоустройство брака и семьи. Женщина снискивает свои права только в семье. Она протестует против первобытных зверинских обычаев размножения племени и требует ограничения супружеских отношений пределами брачного союза. Известно, какой грубой уступкой гетеризму должен был оплачиваться законный брак в ранний период своего развития. Остатком этого унижительного обычая было право князя или владельца на невесту каждого из его подданных, это было так называемое *княжее* (*jus primae noctis*). Потому-то идеальный образ древнерусской царственной женщины вполне довершается следующей бытовой чертой, которую приводит тот же Татищев из так называемой Раскольничьей рукописи: «Тогда же (под 964 годом) отрешил Ольга *княжее*, а уложила братья от жениха по черной куне (то есть деньгами) как князю, так и боярину от его подданных».

Таков древнерусский эпическо-исторический идеал женщины, с ее правами матери и супруги, в семье и на престоле. Началами своими идеал этот уходит далеко в глубокую древность, монументальные следы которой на громадных пространствах запечатлели Русскую землю в этих чудовищных истуканах, которые хотя имеют вид людей обоего пола и разных возрастов, но в народе слынут только за *каменных баб*¹: так что уже одно это название должно было поддерживать в поколениях позднейших и постоянно внушать им темные предания о каком-то незапамятном времени, с которым

¹ Графа Уварова, «Сведения о каменных бабах», в «Трудах Первого археологического съезда», 1871 года, стр. 501 и след.

соединялась мысль о женском преобладании, – столько же, как древние курганы, называемые то *волотками*, то *девичьими* или *девичь-горами* – сказания и предания о великанах-волотах и вещих девах-поленицах.

Золотая баба, о которой рассказывают иностранные путешественники, как представительница окаменелого полчища женщин, находит себе эпическое соответствие в той владычице дикого севера, которую финская «Калевала» не умеет еще величать почетным титулом княгини или царицы. Как и всякая другая старшая в семье женщина, эта грозная владычица называется только *хозяйкой*, но хозяйкой не одной своей хижины, а целой страны *Похьёлы*, которой она сама и владеет, по древнему праву женского преобладания. С этой хозяйкой Похьёлы ведут борьбу Вейнемейнен и другие герои более культурного населения финского, сватаются к ее дочери и, как цивилизаторы дикой Похьёлы, куют для этой страны некоторое сокровище, под названием *Сампо*, в котором новейшие исследователи видят культурный подвиг финских Прометеев¹.

Славяно-русские эпические предания наложили на Русскую землю новые монументальные же следы, запечатлев их именем Ольги; но так, что между теми *становищами*, *ловищами* и *погостами* Ольги летописной и между доисторическими свидетельствами каменных баб и девичьих гор оказалось срединное, соединительное звено в таких местных преданиях, которые еще по старой памяти приурочивают себя к известным скалам, горам или камням, но отмечают их уже историческим именем княгини Ольги, каковы, например, *Ольгины слуды* (утесы) на реке Великой, *Ольгина гора* близ Пскова, *Ольгин камень* на берегу Волги, в версте от устья Мологи². Наконец, этот же исторический идеал древнерусской женщины, развившись вместе с чешской Любушей и польской Вандой в одной общей им группе, стал первообразом

¹ Donner. «Der Mythus vom Sampo», в X томе «Acta Soc. Scient. Fennicae». Helsingf., 1871 года.

² См. мою рецензию на «Илью Муромца», профессора Миллера, в «Журнале Министерства народного просвещения», 1871, апрель, стр. 223.

той эпической *матерой вдовы* русских былин, которая воспитывает своего сына для богатырских подвигов.

XI

История не помнит того раннего рассвета человеческой культуры, когда народы впервые стали входить между собой во взаимное общение, передавая друг другу в немногих опытах, открытиях и идеях те результаты первоначального культурного быта, которых каждый из народов достиг своими собственными средствами. По крайней мере, не подлежит сомнению та истина, что без этого взаимного общения история человечества была бы невозможна. Дикость и варварство гнездятся особняком, коснея в глуши захолустьев; общительность открывает путь к историческому развитию. Великан Полифем со своими стадами овец живет в пещере, отчужденный от всего мира скотской жизнью; он нелюдим и потому не знает, где что делается и как что бывает. Одиссей повсюду странствует, везде он бывал и все он знает; потому и слывет *многоопытным* или *бывалым*. Как газета нашего времени, он сообщает этому великанскому дикарю разные новости о текущих в мире событиях и сокрушает его грубую силу роскошью цивилизации, упоивши его еще неизвестной дикарям виноградной влагой. Гомерическая песня о встрече Одиссея с Полифемом, пересказанная на разные лады в сказках всего земного шара, открывает нам одну из первых страниц самой ранней истории человечества. В лице Одиссея является здесь только что зарождающаяся сама историческая культура, которую Гомер заставляет в ее свежей юности охорашиваться пред окружающим ее мраком первобытного невежества. Если б историки внимательнее прислушались к вещим словам этой песни, то по следам греческих Одиссеев давно бы пришли к той истине, которая только теперь обнаружилась ученому миру, благодаря открытиям несомненных следов ранней цивилизации из-под маститых развалин древнего Египта, Ниневии, Вавилона, к той именно истине, что Греция достигла такой изумительно высокой степени об-

разованности не своими только внутренними, национальными средствами, а тем, что по своей беспримерной восприимчивости и подвижности умела она рано войти в тесное общение с предшествовавшими ей культурами и мастерски завершила в своей классической жизни все то, что унаследовала от других народов. Жизнь человечества измеряется не столетиями и тысячелетиями, а ее развитием и последовательными событиями, которые и составляют историю. Некоторые из дикарей Старого и Нового Света и до сих пор коснеют в той грубой первобытности, из которой, вследствие множества событий и переворотов, сокрытых от нас навсегда в доисторическом мраке, за многие тысячелетия вышел уже Древний Египет со своей старобытной премудростью, ранние предания о которой подтверждаются новейшими открытиями.

«Прежде чем возникла классическая культура, – говорит Тейлор¹, – культура Египта достигла своей наибольшей высоты, и позади этого времени находится несколько менее цивилизованный век царей пирамид, а еще далее находится неопределенный ряд веков, которые потребны были для произведения подобной цивилизации. И далее. Хотя ни одна часть Ветхого Завета не может сама по себе удовлетворительно доказать таковой древности происхождения, которая бы приближалась к древности старейших египетских иероглифических надписей, однако же все критики должны признать, что старейшая из исторических книг, с одной стороны, дает современные свидетельства, доказывающие существование в семитическом мире значительной культуры в такое время, которое, по сравнению с классической историей, есть время весьма отдаленное, и, с другой стороны, она путем хроники доставляет свидетельства, отодвигающие на целые века указания на несколько развитую варварскую цивилизацию».

Недоступное исторической памяти новейшая наука умела прочесть в монументальных начертаниях, которыми отжившие культуры покрыли всю земную кору, – в этих наносных пластах так называемого каменного века и в курганах и

¹ Первобытная культура, по русск. переводу, 1872, стр. 50 и 51.

насыпях веков металлических. Если по раскопкам грубейших каменных изделий, представляющих замечательное между собой сходство по всему земному шару, *доисторическая археология* заключает о первобытном сродстве всего человечества в его младенческих начатках культуры, к которым относится, например, каменный молот бога-громовержца в мифологиях разных племен и народов, то металлические изделия, сначала медные, потом железные и, наконец, серебряные и золотые, как то: оружие, бляхи от поясов и сбруи, гривны или ожерелья, серьги или привески и тому подобные, отрываемые в курганах разного времени и происхождения, служат неопровержимым свидетельством о взаимных сношениях между теми народами, которые этими изделиями пользовались или их зарывали, которым они первоначально принадлежали и чрез руки которых они проходили. Особенно богаты такими памятниками доисторической культуры необозримые пустыри нашего Отечества, и от русских ученых наука должна ожидать по этому предмету самых важных результатов. Вопрос о скифах, представляющих собой соединительное звено между древнейшей культурой и варварством Северо-Восточной Европы, может быть решен не иначе как при пособии *доисторической археологии*. Исследуя так называемый *Ананьинский могильник* близ Елабуги, на реке Каме, на местности, входившей в состав внутренней половины Скифии, г. Невоструев делает следующий вывод о доисторическом общении народностей:

«Скифы этой половины были сопредельны и по делам войны и мира или торговли имели отношения к персам, мидянам и ассириянам. О массагетах, имевших скифскую одежду и оружие, Геродот (I, 215) говорит, что земля их богата медью и золотом и что все оружие их (стрелы, копья, секиры), шлемы, поясы и самая конская сбруя были медные, украшенные золотом, а серебра и железа они вовсе не знали. Он же повествует (I, 208 и след.) о войне массагетов с Киром, персидским царем, кончившейся гибелью самого Кира со всей его армией. Из этого соприкосновения азиатской Скифии с персами, мидянами и ассириянами мы производим в ананьинской бронзе замеченное

нами (особенно в амулетах и религиозных символах) сходство с ниневийскими древностями»¹.

Теодор Бенфей во введении к своему лингвистическому журналу «Восток и Запад»² предостерегает от опрометчивых заключений по вопросу о приблизительном определении того далекого времени, когда переживал свою юность человеческий род; потому что никоим образом невозможно себе представить, вследствие каких событий и переворотов история человечества сложилась в своей самой ранней культуре, начаткам которой предшествовали долгие периоды опытов и всевозможных столкновений между народами с их взаимными друг на друга влияниями. Ни законы сравнительной грамматики, ни данные антропологии о человеческих породах не дают руководящей нити в том мраке, который окружает ранние успехи исторической культуры. Для примера знаменитый лингвист указывает на языки, вымершие уже в историческое время, как фригийский, лидийский, или на такие, которые вымирают в текущем столетии, как кельтский или иберийский, прусско-литовский. Народы обыкновенно усваивают язык своих победителей или властителей, и как быстро совершается этот переворот, можно судить по романизации Южной и Западной Европы, по германизации славян или по распространению на востоке языков английского и русского в настоящее время. Такие перевороты, столь естественно повторяющиеся в течение уже известных нам исторических времен, не могли ли иметь место и во времена доисторические? Не было ли когда-нибудь того же и в Ассирийском или Вавилонском царстве, так что или победители наложили свой язык на побежденных, или как в Англии и Персии — языки побежденных и победителей слились в одно целое, или как в племенах романских — разветвившись из одного корня, языки получили новую организацию? Пото-

¹ Труды Первого Археологического съезда в Москве, 1872, стр. 632. Не могу при этом случае воздержаться, чтобы не высказать моего глубокого убеждения, что в недавней кончине К. И. Невоструева русская археология и палеография понесли невоснаградимую утрату.

² Orient und Occident, 1862–1864.

му мы и встречаем народы, которые зоологически относятся к другой расе, нежели как им следовало бы быть по языку; и так как теперь дознано, что многие народы, например, почти все в Передней, Средней и Южной Азии, говорят не на тех языках, которые были бы им свойственны по их физическому происхождению, а уже на языках, которые они себе усвоили в течение исторических столкновений и передвижений и потом развили самостоятельно, то очевидно должны пасть в своей цене лингвистические исследования для определения зоологического сродства между народностями. Ввиду великих переворотов, которые должно было претерпевать человечество во времена доисторические, и в том предположении, что народности, сталкиваясь между собой, могли разносить по разным местам зародыши древнейших начатков культуры, Бенфей и задумал основать такой литературный орган, который дал бы ученым место для разработки вопросов по взаимным влияниям и исторической передаче успехов народной культуры. Самое заглавие журнала, «Восток и Запад», к сожалению, прекращенного в 1864 году на третьем томе, показывает уже тот путь, по которому должно было идти это историческое предание.

Общие соображения о доисторическом времени, лишенные опоры в подробностях самого быта, сокрытых от нас недостижимой давностью, мне хотелось бы хотя несколько объяснить читателю на примере, допустивши предположительно такой частный случай, который по самому ходу вещей естественно мог быть передаваем от одного народа к другому в их самых ранних между собой столкновениях, и таким образом мог бы широко распространиться по лицу земли и в быту народном и в сказаниях. Нет сомнения, что к самым древнейшим столкновениям между народами надобно отнести столкновения враждебные. Нет также сомнения, что при крайней недостаточности боевых орудий надобно было при осаде врага в его становищах прибегать к разным хитростям, морить голодом, сжигать жилища и т.п. Самые средства для таких хитростей должны были быть очень просты, согласны привычкам быта звероловов-охотников и соответствен-

ны окружающей природе. И вот сам собой естественно мог возникнуть и распространяться между враждующими народами обычай сожигать осаждаемые жилища врагов при посредстве птиц, подвязывая к ним горючие вещества, с тем чтобы птицы, улетая в свои гнезда, свитые в жилых местах осаждаемого становища, производили в нем пожар, – обычай, распространенный по Африке, Азии и Европе и очень рано занесенный в русские летописи в сказке о том, как княгиня Ольга сожгла древлянский Искоростень при посредстве голубей и воробьев, взятых из этого города будто бы в виде дани и потом отпущенных назад с подвязанными к ним кусками зажженного трута¹. Если сказка эта варяжского происхождения, то ближайший ее источник сохранился в датском предании, приуроченном к войне датского короля Гаддинга с норвежским Свибдагером. В отмщение за убийство своего отца Грама Свибдагером Гаддинг обложил осадой город Дун, но, так как не мог его взять приступом, измыслил он такую хитрость. Был у него опытный птицелов; и наловил он во множестве ласточек, которые гнездились в осажденном городе. Король велел привязать к каждой птичке по куску трута и пустить их всех на волю. Когда ласточки воротились в свои гнезда, произвели во всем городе великий пожар, и между тем как жители тушили огонь, Гаддинг взял город приступом и завоевал. Потому-то и сами птицы, будто предчувствуя по инстинкту ту гибельную роль, которую им предназначалось играть в осажденном городе, оставляют в нем свои гнезда, унося с собой детенышей. Так смотрел на вещи и гунн Аттила, когда вместе со своим войском, утомившись осадой Аквилеи, наконец с радостью увидел, как из этого города полетели белые аисты, таща с собой своих малых детенышей, и, указывая на это вещее знамение, воодушевил полки, и, сделав приступ к

¹ Следы обычая сожигать вражеские нивы и виноградники при посредстве зверей сохранились в известном сказании Библии: «И пойде Самсон, и ят триста лисиц, и взя свечи, и связа ошиб (*хвост*) ко ошибу, и устрой едину свечу между двема ошибома. И разже огонь в свечах, и пусти я в нивы филистимски: и запали нивы от гумен и даже до класов простых, и до винограда и масличия» (Книга Судей, 15, 4–5).

городу, разорил его и предал пламени. Летописное сказание о сожжении города при посредстве птиц очень рано перешло в сказки о животных (*Thierfabel*), в которых мщение представляется уже одним птицам. Такие сказки распространены по Германии и приурочены к разным местностям. Будто бы на кровле ратуши в Ротенбурге гнезвился старый аист с самкой и детенышами. Детеныши производили нечистоту и сторож похитил их из гнезда; тогда старый аист принес в клюве огня, зажег свое гнездо и отмыстил сторожу пожаром ратуши. В 1191 году над Мюгельном, в Саксонии, пролетали черные вороны и другие птицы, таща в своих клювах горящие угли, и бросали их на дома, житницы и хлева, отчего повсюду занимался пожар. «Это, – присовокупляет старинная легенда, – без сомнения, были черные адские духи, которым попустил Господь совершить такое дело по Своему правосудию за грехи человеческие». Подобные басни о сожжении гнезд и о пожаре от птиц Теодор Бенфей указывает в индийских сказках «Панчатантры» и в других восточных источниках, сближая с ними свидетельства классических писателей и позднейшие переделки. Таким образом, широко распространенное предание, занесенное на Русь, может быть, от германских племен, теряется в глубине веков; но что оно действительно когда-нибудь основывалось на быте, вытекало из грубых обычаев вести войну, свидетельствуют нам племена Западной Африки, у которых до последнего времени было в обычае сжигать осаждаемые места посредством птиц, именно голубей, к которым подвизывали горючие вещества¹.

Очень может быть, что обычай этот естественно возник в разных местах из самых условий жизни, независимо от постороннего влияния; то есть к мысли воспользоваться пти-

¹ См. Себастиана Мюнстера «Космографию», IV, 3; братьев Гриммов «*Deutsche Sagen*», № 381; Вольфа «*Beiträge zur Deutsch. Mythol.*», II, 435; Греца «*Der Sagenschatz des Königreichs Sachsen*», № 288; Бенфея «*Pantschatantra*», I, 170 и 382; II, 270; Ландсбегрепа «*Die Fabel des Sophos*», сф. LXXXV. Западноафриканский обычай см. в «*Historie Universelle des Voyages*» par Albert Montémont, часть XXVIII, стр. 152. Слич. Феликса Либрехта в Пфейферовой «Германии», V, 122, и в «*Jahrbuch für roman. und engl. Literatur*», III, 155.

цами для сожжения неприступного жилища врага могли самостоятельно прийти и в Азии, и в Европе или Африке, но уже как скоро такой способ был употреблен одним из племен, то немедленно должен он был переходить и к соседям и особенно сильно повлиять на тех, кто от него пострадал.

То же должно сказать и об оружии. Изобретение повсеместно употребляемых стрел и пращей могло произойти независимо в разных местах, и от изобретателей переходит к соседям, а от этих последних к другим и т.д., что же касается до оружия металлического, для производства которого требуется уже значительная степень культурного развития, то оно, без сомнения, распространялось между племенами путем взаимного влияния. Приведу ближайшие этому доказательства из нашей славяно-русской старины, основываясь на языке и летописных сказаниях народного эпоса. *Меч* и *сабля* есть общее достояние у славян вместе с другими народами, населяющими Европу. Оба эти оружия, вместе с их названиями, когда-то вышли из одного общего источника и путем взаимного влияния были передаваемы от одного народа к другому¹. А именно, общее название меча в отдаленное время распространилось между финнами, славянами и германцами, а сабля, вероятно, под влиянием позднейших выходцев из Азии, — между мадьярами, литвой, славянами, германцами и племенами романскими. В латинской поэме X века о Вальтере Аквитанском делается строгое отличие собственно германского оружия, обоюдоострого меча, от азиатской сабли гуннов, с лезвием только по одну сторону. Так и наши предки, по самым ранним преданиям, считали своим оружием меч, отличая его от хазарской или азиатской сабли, как гласит об этом известная летописная сказка о хазарах. Будто бы эти азиатские кочевники, взяв в дань с полян *от дыма меч*, то есть с каждого жилья по мечу, говорили своему князю: «Не добра дань, княже! Мы до-

¹ *Меч*, финск. *miekka*, готск. *meki*, англосакс. *mece*; *сабля*: мадьярск. *szablya*, литовск. *szoblis*, нем. *säbel*, румынск. *sabie*, итал. *sciabla* (венец/ *sabala*), испанск. *sable*, франц. *sabre*. См. Миклошича «Die Fremdwörter in der slavischen Sprachen»; Дица «Elymol. Wörterbuch d. roman. Sprachen» под *sciabla*; Як. Гримма и Шмеллепа «Latein. Gedichte», 1838, стр. 75.

искались их оружием – одною стороною, рекше саблями, а их оружие обоюдоостро, рекше меч: они будут брать дань с нас и с других стран». Сказание это важно для истории быта по вопросу не только об отличии оружия по национальностям, но и о путях, по которым оно могло переходить от одного народа к другому. Лучшее оружие, взятое в добычу от врага, естественно должно было служить желанным пополнением, если не заменой, своего худшего вооружения. Кроме того, сражающиеся враги, когда заключали мир, могли меняться оружием, о чем тоже свидетельствует русская летопись в сказании о том, как печенежский князь подарил русскому воеводе Претичу саблю, а Претич печенежину – меч. Наконец, та же летопись сохранила нам память о том отдаленном времени, когда железные изделия, ножи и секиры, из Пермского края, через посредство чудской Югры, стали распространяться между дикарями далеких северных гор. Дикари эти будто бы уже знали об употреблении железных орудий, но не умели их делать и выменивали их у этого чудского племени на звериные шкуры, единственное достояние их звероловного быта¹.

Поскольку мифология и древнейшие эпические сказания германцев, славян и других племен Северной и Средней Европы касаются золотых и серебряных изделий, состоящих в украшениях, утвари, монетах, постольку доисторическая археология, исследующая по курганным раскопкам пути распространения этих изделий между народами, должна будет объяснить внесение этого предмета в миф и сказание как элемент пришлый, как наносный след уже исторической культуры. К каким бы результатам ни привело изучение металлических вещей, отрываемых в курганах, в их последовательном наложении, во всяком случае можно предполагать, что древнейший слой должен указывать на следы ранней культуры Востока, а чем позднее слои и ближе к поверхности, тем сложнее по стилю и разнообразнее по национальностям должны оказаться откапываемые вещи. Достаточно бросить беглый взгляд на русскую старину, чтоб убедиться в разнообразии

¹ Полн. собр. рус. летоп., I, 107.

элементов по вопросу об истории золотых и других драгоценных изделий на Руси. Еще древний князь Святослав говаривал, что от греков идет к нему золото, от чехов и угров – серебро и кони. Уже в древнейших памятниках славянской письменности монеты называются германскими именами: *пенязь* (*phenning*), *шляг* (древн. *склензь*, *scilling*, *sebilling*), а так как монета употреблялась и для украшения, то *цята* (по древнему произношению *цента* или *цинта*, от готск. *kintus*) у нас значит не только монету динарий, но и полукруглый подвес, прикрепляемый у икон к венцу, у литвы (*ceta*) – золотую или серебряную бляху на поясе. Само собой разумеется, что этими указаниями далеко не исчерпывается история сказанных монет, потому что сами германцы в этом случае должны были подчиниться в свою очередь другим древнейшим влияниям. Один из самых ранних обычаев северных варваров, который разделяли и наши предки с германцами, именно, носить на шее металлический обруч, или *гривну*, по своему происхождению относится к Востоку и состоит в связи с так называемыми *наузами*, или талисманами и амулетами, предания о которых теряются в глубине ветхозаветных времен¹. По известному баснословному сказанию восточного происхождения о царе Соломоне и вещем Китоврасе, Соломон отправляет посланного схватить Китовраса, наложив на него железную гривну с начертанием на ней некоего зарока: что посланный и сделал, напоив его прежде вином, которого он влил тайно в его колодезь. Как восточные талисманы, с начертаниями на камне или металлической бляхе, носились на шее, на руке или поясе, так и в мифологии чародейскому поясу Афродиты соответствует такое же чародейственное ожерелье северных богинь Фреи и Фригги, знаменитое *Brisinga men* или *Brosinga mene*: и то и другое привораживает, возбуждает желание, в противоположность тем отворотным наузам, которые доселе употребляют на Кавказе во время

¹ Orient und Occident, I 313–315. Когда Всеслав Полоцкий родился – «бысть ему язвено на главе его, рекоша бо волсви матери его: "се язвено: *навяжи* нань, да носит е до живота своего", – еже носит» (Полн. собр. рус. летоп., I, 67).

венчания, завязывая узлы на нитке, чтоб отворожить жениха от невесты, лишив его желания¹.

Первобытные мифы о добывании небесного огня впоследствии смешиваются с культурными преданиями о кузнечном деле, и цивилизаторы Прометей и Дедал переходят в вещей кузнецов, в скандинавского Волунда (или Виланда) и подземных ковачей-карликов, в финского Ильмаринена, с которыми северные племена соединяют предания о распространении между народами культуры в производстве и передаче изделий кузнечного дела.

Финская «Калевала» еще помнит то время, когда будто бы вовсе не было на земле железа. Верховный бог Укко потерял себе обе руки и приложил их к левой коленке; и таким образом родились три творческие девы, излили из своих груди молоко, от которого и произошло железо. Спасаясь от своего старшего брата-огня, железо бежит и прячется от него в трясучих болотах и шипучих ручьях, на широких долинах и на крутых горах, где лебеди несут яйца, гуси высиживают гусенят. По болотам рыщут волки, по трущобам бродят медведи: где ступит медведь — колышется поле, а из-под земли выжимается железо под ногами волка, под пятой медведя. И родился Ильмаринен, вещий кузнец, сделал кузницу и стал ковать железо: было оно прежде слабое и боязливое, а когда вышло из рук кузнеца, стало сильнее своего брата-огня и страшнее и ужаснее всего на свете. Далеко на север пошла слава о художестве кузнечного дела в Калеве, и Лоухи, хозяйка северной Похьёлы, тогда только согласилась выдать свою дочь замуж в Калеву, когда кузнец Ильмаринен выковал ей драгоценное сокровище Сампо, в котором первоначальный миф об огне и солнце принял уже форму культурного предания о распространении металлических изделий к северным дикарям². Финскому Сампо соответствует германский клад Нибелунгов (*hort*), в котором еще яснее выступают следы культурного предания о золоте как воинской

¹ Ипполитова «Этнографич. очерки Аргунского округа», стр. 23 в «Сборнике свед. о кавказск. горцах», I.

² См. в «Калевале», IX, 1–266; X, 281–432; XLIII, 259–304.

добыче, приобретаемой ценой крови и запечатленной проклятием, так что клад этот всякому приносит бедствие и смерть, кто бы ни завладел им, и как сокровище Нибелунгов, так и финское Сампо становятся яблоком раздора между народами, и потом оба погибают в волнах.

Уже при самых первых столкновениях между племенами, без сомнения враждебных, так называемая мифология природы должна была осложниться новыми элементами исторического содержания.

«Нельзя более сомневаться, – говорит Тейлор¹, – в том, что некоторые мифы о великанах и карлах находятся в связи с преданиями о действительно существовавших туземных или враждебных племенах. Как ни трудно анализировать сложную природу карлов европейских народных поверий и решить, насколько они гномы или эльфы, или тому подобные духи природы, и насколько они человеческие существа в мифическом образе, тем не менее нельзя не признать этого последнего элемента в добродушных или злобных туземцах, с их своеобразным языком, религией и одеждой. В европейском сказочном мире великаны представлены в виде язычников каменного периода, которые чуждались завоевавших страну людей, ненавидели их земледельческие занятия и звон их церковных колоколов. Страх грубого туземца пред более цивилизованным пришельцем, занявшим его родную землю, прекрасно описан в сказке о дочери великана, которая, увидев крестьянина, пахавшего свое поле, схватила его вместе с плугом и волом и принесла домой в переднике как игрушку. Но мать попросила ее отнести все это опять на место, так как эти люди, говорила она, могут сделать гуннам много вреда. Знаменателен факт, что племена великанов носят исторические имена гуннов или чуди... Нет сомнения, что древние скандинавы описывают древнее и презираемое лапландское население, некогда так широко распространенное по Северной Европе, когда в своих сагах рассказывают о невзрачных, безобразных, хитрых и коварных карлах, которые ходили в цветных шапках и юбках из

¹ Первобытная культура, 354–355.

оленьей шкуры, чуждались всех людей, даже дружественных норманнов, жили в пещерах или в похожих на валы лапландских “гаммах”, не имели другого оружия, кроме стрел с наконечниками из камня или кости, и тем не менее вселяли в своих победителей страх и ненависть, вследствие предполагаемой в них способности к колдовству».

Предания о великанах, в виде которых представляют туземцев или врагов, общие цивилизованным народам с дикарями Нового Света¹, наглядно объясняются убеждением новых греков, что эллины, оставившие по себе по всей Греции колоссальные развалины, были великаны, о громадности которых можно судить по тому что этажи развалин будто бы не что иное, как остатки ступеней тех лестниц, по которым эллины всходили в свои жилища². Как у германцев и новых греков собственные имена *элин* и *гунн* получили нарицательный смысл великана, так и славяне испокон веку привыкли представлять себе мифический образ великана под исторической формой разных народов, названия которых и получили нарицательный смысл великана: *исполин* (древ. *сполин*), *обр*, *волот*, *щуд*, именно от народа *спалиев* (*gens Spalorum* у Иорнанда), от *обров*, или *аваров*, которые, по летописи, насиловали над славянами, от *велетов* или *лютичей* и от финской *чуди*. И если бы с преданиями о древних народах, представляемых в виде карликов или великанов, мы вздумали сблизить вопрос доисторической археологии о раскопках старинных сокровищ, то, с одной стороны, могли бы припомнить тех германских карликов, которые под землей куют разные драгоценности, и с другой – указали бы на областное у нас название самого кургана – *волоткою* от имени *волотов*, или великанов, и присоединили бы сюда следующее предание из юго-западной части Томской губернии. До прихода русских Сибирь была заселена чудью. У чуди было предсказание, что когда в Сибири станет расти береза, то всей этой страной завладеет Белый Царь, и когда в самом деле показалась там береза, то чудь закопалась заживо в землю, и со

¹ Müller. Geschichte der Amerik. Urreligionen, см. в указателе под *Riesen*.

² Schmidt. Das Volksleben der Neugriechen, 1871, 1, 203–205.

всеми своими сокровищами. Потому как курганы, так и сокровища, в них отрывааемые, называются *чудскими*¹.

ХII

По вопросу о насаждении и распространении ранней европейской культуры по берегам Средиземного моря из Азии, и преимущественно под влиянием народов семитических, замечательный опыт филологических и лингвистических исследований предложил г. Ген в сочинении «Культурные растения и домашние животные в их переходе из Азии в Грецию и Италию, а также и в остальную Европу»². Выступив из своей арийской прародины, будущие насельники Европы, в своих далеких странствиях и непрестанных переходах, вытесняя и подгоняя друг друга, должны были вести жизнь кочевую, потому что, не успевая на своем пути укореняться оседлостью с ее правильным земледелием, они перекочевывали с места на место в кибитках, или *на колах*, со своими стадами и табунами, пробавляясь промыслами пастухов и звероловов. Те из них, которым наконец удавалось селиться в древнейших становищах европейской культуры, в Греции и Италии, находили там только лесистые местности с грубыми продуктами диких, невозделанных растений, между которыми, по исследованию автора, не могло еще быть ни виноградной лозы, ни оливы и смоковницы, ни других садовых растений южного климата. Воинственные, страстные к грабежу и кочевью пастушьи племена обоих полуостровов, Греции и Италии, обращались постепенно к земледелию и тем совершили первый шаг на пути цивилизации. Древнейшие насельники Греции, пелазги, сделались крестьянским народом, который пропитывался земледелием: с лицом, нагнутым к матери-земле, и погоняя волов стрекалом, он трудился в поте лица над тяже-

¹ Этнографич. сборник. Рус. географ. общ., 1864, VI, 149.

² Перевод с немецкого, просмотренный автором. СПб., 1872. Немецкое издание вышло два года назад, и тогда же, в 1871 г., было сделано о нем г. Стасовым подробное сообщение в «Петербург. ведомостях».

лым делом, преподанным людям и наложенным на них самими богами. Между тем оставшийся в лесистых горах пастух наслаждался досугом, ленивый и хищный, как все пастухи, он нападал на жилища, житницы и загоны земледельца. Здесь в меньших размерах возникло то же отношение, какое в больших размерах оказалось между Ираном и Тураном или между галлами и германцами незадолго до Цезаря. Пока родственные по происхождению народы на севере Европы коснели при своей прежней кочевой жизни, греко-италийские племена прочно водворялись в своих привольных странах в ожидании того толчка, который должен был пробудить их и открыть пред ними необозримое поприще культуры. Этот толчок дало соприкосновение с семитами, расой сильно подвижной, особенно способной к отвлечению и далеко ушедшей вперед на пути цивилизации. Сидонские финикияне, соединившись с карийцами, заняли острова Эгейского моря и выступы по берегам материка, может быть, еще в XIV столетии; с островов переселились на фракийскую почву, где пришли в соприкосновение с перешедшими из Азии фригийцами, стали владычествовать в Беотии и Аттике, перешагнули с острова Цитеры, этого стародавнего гнезда финикийского культа, в лежащую насупротив Лакедемонию, владели Коринфом, где издревле обожалась Афродита, финикийская Астарта, и Элидой, где также издревле обожался Геракл финикийский – Мелькарт. Таким образом, семитическая культура вина, оливкового масла и смоквы поселилась в Греции на холмах, окружающих пашню; плантация, требующая трудолюбивой заботы, рядом с полем, которое, будучи раз вспахано и засеяно, предоставляется попечению богов.

Хотя у Гомеровых греков *вино* было уже во всеобщем употреблении, однако критические исследования филологов с достоверностью приводят к тому выводу, что этот продукт вместе с *виноделием* распространялся по Греции постепенно, что было такое время, когда насельники этой страны не знали веселого дара божественного Вакха, и, вероятно, самое развитее культа этого бога состоит в связи с распространением

виноградной культуры. Предпочтительно пред другими странами главной родиной и исходной точкой этого культа оказывается Фракия. Здесь находилась древнейшая Низа, откуда ежедневно приходили нагруженные вином корабли к греческому стану пред Троей, откуда и Одиссей получил то вино, которым он напоил Циклопа Полифема. Кроме того, распространение и введение виноделия по разным местам Греции ученые видят олицетворенным в виде семьи родом с Крита, направляющей свой путь через Наксос к Хиосу, центру развитой виноградной культуры, откуда в различных разветвлениях выходят новые колонии, распространяющие виноградную лозу. Что классические народы в отношении этой культуры состоят в тесной связи с семитами, явствует из самых языков тех и других народов, у которых *вино* называется словами почти созвучными¹. В историческом влиянии одной из этих племенных групп на другую ученые согласны, только расходятся в самом направлении этого влияния: одни полагают, что это слово семиты заимствовали у арийцев, другие – что греко-италийские народы у семитов. Наш автор держится, разумеется, последнего мнения.

Вообще надобно заметить, что с виноделием предания соединяют мысль о более уже развитой культуре, еще недоступной дикарям и неизвестной или малораспространенной в отдаленную старину. Так, дикарь Полифем еще вовсе не знал, что такое вино, и погиб от хитрости Одиссея. Та же мысль выражается в сказании о царе Мидасе и его прорицателе Силене, которого он, как Соломон Китовраса, изловил хитростью, налив вина в колодец, откуда этот вещий демон имел обыкновение утолять свою жажду водой: сюжет очень распространенный в сказаниях малоазийских, перенесенный и на итальянскую почву, где таким же обманом Нума изловляет Пика и Фавна при Авентинском источнике². До введения вина дикари пили или какое-то пойло вроде кваса или пива, но без хмеля, а также

¹ Греч. *Oἶνος*, лат. *vinim*; евр. *yain*, эфиопск. *wain*.

² Preller. Grichische Mythol., 3-е изд. 1872, стр. 533. 604. Его же, Römische Mythologie, 1858, стр. 331.

и мед¹, или же пили молоко, может быть и кумыс, и вместе с тем очень рано узнали масло из молока, которое само собой от разных случайностей могло производить этот продукт; что же касается до масла оливкового, то оно, вместе с виноградной лозой, как увидим, принадлежит к предметам уже высшей культуры. Переход дикарей от молочного пойла к вину наглядно изображается в сказании у Атенея о Пиндаровых центаврах, которые, когда узнали покоряющую мужей силу сладкого вина, тотчас же столкнули со столов белое молоко, стали пить из серебряных рогов вино и во хмелю колобродили. Что молоко и на итальянской почве было древнее вина, следует из приписанных Ромулу жертвенных постановлений, по которым на возлияние богам шло не вино, а молоко, равно как и по закону Нумы не дозволялось окроплять костра вином, так что древнейшие погробальные обряды еще не знают вина.

К виноградной лозе естественно присоединяется *смоковница*, «сестра виноградного дерева», как ее называет один из греческих поэтов. Настоящая родина смоквы – семитическая Азия, Сирия и Палестина, где она достигает роскошнейших размеров и дает самый сладкий плод. Ветхий Завет часто упоминает об этом дереве, особенно в соединении с виноградной лозой, и полон картин и уподоблений, взятых отсюда: жить под своей лозой и смоковницей, вкушать от своей лозы и смоковницы – значит наслаждаться безмятежным благоденствием. И в Лидии смоквы и вино до такой степени почитались первыми благами жизни, что те, кто отговаривал Креза идти походом на Кира, прямо ссылались на то, что персы не употребляют ни вина, ни смоквы. Смоковница как плодовитое дерево введена в Греции в значительно позднее время; потому что в эпоху «Илиады» и в кругу известных ей предметов этого дерева еще нет даже на близлежащих берегах и островах Малой Азии и, значит, тем менее на греческом материке. Фиговое дерево выступает лишь в «Одиссее», да и то в местах, позднейшая вставка которых очевидна.

¹ Это древнеарийский напиток: нашему *мед* родственны до созвучия санскр. *мадгу*, греч. *μέθυ* сканд. напиток богов *miodr*.

Оливковое дерево, как и смоковница, – растение южной Передней Азии. Между семитическими туземцами рано оно было облагорожено здесь и доведено до обильного плодородия. В Ветхом Завете постоянно встречается употребление оливкового масла в пищу, на жертвоприношения, на освещение лампами и на мазание волос и тела. Уже в древнейшие времена и в Греции была олива, только дикая, которой твердое и красивое дерево употреблялось для оружия и на разные поделки. Гомерову миру небезызвестно даже и оливковое масло, но как продукт не общераспространенный, идущий только на потребу благородных и богатых. Это была косметическая роскошь, введенная с Востока торговлей и постепенно заменившая животный жир или масло из молока. Служила для натирания тела, а не для освещения и пищи, как это заведено было испокон веку у семитов. Впоследствии, когда в Греции была разведена и распространена культура оливкового дерева, оно посвящено было Афине, древний храм которой, построенный Данаидами, на острове Родосе, был окружен рощей маслин, далеко превосходящих маслины аттические: Родос же был остров совершенно финикийский и уже впоследствии колонизован дорийцами. Что же касается до позднейшего времени, то первобытным местом оливковой культуры греки стали считать Афины, и, по свидетельству Геродота (5, 82), будто бы было время и оно прошло недавно, когда в целом мире нигде не было олив, кроме Афин.

Разведение деревьев было значительным шагом вперед на пути к прочному населению. Одной оседлости недостаточно, чтобы водворилось понятие о собственности на почву: как выгон был общий, так и пахотная земля всякий год снова перележалась между членами общины. Земли у всех было вдоволь при незначительном населении. Скотоводство на этой ступени земледелия по-прежнему остается преобладающим занятием, перекочевка и грабеж – страстью, мясо и молоко – главной пищей; жилища построены налегке, из дерева, часто горят. Большой заботы о хозяйстве не требуется: все соображения простираются не далее, как от весны до осени.

Значительным уже шагом вперед является озимь, которая прикрепляет земледельца к его становищу от прошлогодней осени до наступающей весны; но решительная оседлость укореняется лишь вместе с корнями разводимых кругом жилища плодовых деревьев. Только тогда зарождается любовь к родной местности и понятие о собственности, купленной многолетним трудом. За деревом требуется долгий уход, прежде чем оно принесет плоды; «Я ходила за ним и растила его, как *дерево в саду*», – говорит в «Илиаде» Фетида про своего сына Ахиллеса: тогда как связь с однолетней травой, которую научила сеять богиня Деметра, прекращается в ту же минуту, как скоро снята жатва. Вокруг виноградника или плодового сада обносится для охраны живой плетень – знак полной собственности: это уже *огород (оград)*, как у нас в старину называли и вообще сад, то есть место огороженное, как и самый *город* или *град* первоначально мог означать и огород, что явствует из слова *виноград*, употреблявшегося в старину в смысле не ягод, как теперь, а виноградника.

С развитием культуры сами боги облагораживаются: у пастуха, который привык резать животных и обгагряться их кровью и которых поэзия изобилует представлениями страшных ран, наносимых каменной секирой, – богам приносят кровавые жертвы; кротче жертва Церере: вымолоченные зерна и соль; но лишь вино дало суровому земледельцу мягкое и веселое настроение духа и сделало его склонным к драматическим играм, и лишь олива, дерево Афины, богини духовного света, водворила между людьми идею мира, снисхождения и дружбы.

Однако с насаждением деревьев и война стала, без сомнения, ужаснее, так как разорение находило себе больше пищи. Несравненно легче и скорее восстановить потоптанную врагами ниву, нежели вырубленные и выжженные оливковые рощи и виноградники. Еврейский национальный герой Самсон при помощи своих лисиц выжег не только неприятельские посевы, но и виноградные и масличные плантации. Для благосостояния страны Моисеев закон запрещает истреблять

деревья: «Аще же обсядеши град един день, дни многи воевати его в приятие себе, да не истребиши садовия его, возложив железо нань, но токмо да яси плод от них, самого же да не посечеши: еда древо, иже в дубраве, человек есть, еже внити от лица твоего в забрала» (Втор., 20, 19).

В заключение своего исследования о трех древнейших растениях самой ранней цивилизации, снабдивших человека вином, маслом и смоквой, г. Ген в высшей степени удачно пользуется из IX главы книги Судей знаменитой в истории басен притчей о деревьях:

«Идуше идоша древа помазати себе царя, и реша *Масличине*: буди нам царь. И рече им Масличина: едва оставивши тучность мою, юже во мне прослави Бог и человецы, пойду владети древами? И рекоша древа *Смоковнице*: прииди, царствуй над нами. И рече им Смоковница: еда оставивши мою сладость и плод мой благий, пойду владети древами? И рекоша древа к *Лозе Виноградней*: прииди, буди нам царь. И рече им Лоза Виноградная: еда оставивши вино мое, веселящее Бога и человека, пойду владети древами? И рекоша вся древа *Тернию*: прииди, буди нам царь. И рече Терние к древам: аще по истине помазуете себе царя мене над вами, приидите и внидите под сень мою; аще ли же ни, да изыдет огонь из Терния, и пояст кедры Ливанские». Итак, сами деревья воздают царственную почесть представителям ранней исторической культуры: Оливе, Смоковнице и Виноградской Лозе; но они отказываются от этой почести, предпочитая ту высокую долю, для которой предназначила их природа и история, и только грозное и страшное Терние склоняется на просьбу своей братии. — «Какая картина сирийской природы и семитической жизни! — присовокупляет автор. — Огромные терновые плетни и колючие растения пустыни, кустарники палиура, куда кидали преступников вместо смертной казни и к которым приближаться можно не иначе, как вооружившись длинными, острыми, сгребаящими железными шестами, делаются в летний зной сухи, как скелеты, и не дают никакой тени, а если они случайно загорятся, то пожар идет, опусто-

шая все по пути, так далеко, как простирается горизонт, и захватывает фруктовые деревья, встречаемые на пути».

Кроме семитического влияния на раннюю классическую культуру г. Ген указывает и влияние арийское из Индии, Ирана или Древней Персии. Держась того мнения, что *кипарис* не туземное дерево на почве греко-италийской, он полагает его родиной плоские возвышенности Кабула и Афганистана, на западной стороне долины Инда, откуда, по его мнению, это дерево пошло далее на западе следом за иранским световым культом. В стройной, подобной обелиску, стремящейся к небу форме кипариса зендская религия видела образ святого пламени. По «Шах-Наме», кипарис произошел из рая, и сам Зороастр первый посадил его на земле, и с тех пор это дерево сделалось предвозвестником Ормузда и божественного его слова; и во множестве маститых экземпляров красовалось по всему Ирану, пред храмами огнепоклонников, на дворах дворцов, среди индо-персидских садов, или парадизов. Рано, вместе с древнейшими ассирийско-вавилонскими погромами, кипарис достиг стран арамейско-ханаанского племени, Ливана, острова *Кипра*, названного так по *кипарису*, и здесь стал также святым деревом, в котором присутствовала богиня одной из сил природы, названная также по его имени, *Братхи*, по-финикийски *Берот*, *Берут* (от финикийского названия кипариса). Кипарисовое дерево было предпочтительно всем другим для постройки финикийских торговых кораблей, и как из него же был сделан, по преданию, Ноев ковчег, так еще и Александр Македонский соорудил свой евфратский флот из того же благородного материала, который он частью получил из Финикии и с Кипра. По причине своего приятного запаха и нетленности или долговечности кипарисовое дерево у классических народов шло на священные и вообще почетные изделия, чтоб обеспечить их от разрушения. Так, из кипариса делались двери храмов, ящики, или ковчегцы для рукописей и других ценных вещей, гробницы для покойников, и в особенности идола богов.

С большей достоверностью сказалось иранское влияние на классические народы в перенесении из Индии петуха с ку-

рами на греческую почву. Петух гораздо моложе в Передней Азии и Европе, чем можно было бы думать. Семитические народы не могли знать его, так как в Ветхом Завете о нем нигде не упоминается. Его нет также в изображениях и на египетских памятниках. Птица эта происходит первоначально из Индии и распространилась на Запад уже только вместе с мидо-персидскими завоевательными походами. Самосец Менодот в своем сочинении о храме Сомосской Геры утверждал, что «подобно петуху, вышедшему из области Персиды», павлин распространился из этого святилища по окрестным странам. В Зороастровой религии петух – священное животное, как вестник утра и символ света и солнца. Он посвящен Сраоше, небесному стражу, который, будучи разбужен огнем, в свою очередь будит петуха: тогда петух своим криком прогоняет даэвов, злых духов мрака, и особенно демона сна. Куда ни переселялся перс, всюду он заботился, чтобы при нем был петух, точно так же как не забывал утренних молитв и очищений на утренней заре: и вслед за персидскими походами повсюду легко и прочно водворялась эта ручная птица, столь полезная в хозяйстве и вместе такая затейливая и забавная по виду и нраву. На собственно греческой почве, ни у Гомера¹ и Гезиода, ни в отрывках древнейших поэтов, нет никаких следов петуха с курами, и только с VI столетия, после покорения ионийцев Гарпагом и занятия Самоса персами, встречаются у греческих писателей первые известия об этой птице. Потому внесение петуха в круг греческой мифологии должно быть объясняемо в смысле наносного, позднейшего слоя, наложенного на туземную почву чужеземным влиянием. Так, петух в качестве вестника и символа солнца был изображен на щите Идоменея, внука Пазифаи², и, следовательно, потомка бога солнца, который и сам в лице Аполлона был изображаем иногда тоже с петухом в руке.

¹ Еще древние писатели заметили, что хотя у Гомера и встречаются собственные имена 'Αλέκτωρ 'Αλέκτριον (петух), но самая птица, которая так называлась, ему, по-видимому, неизвестна.

² *Пазифая* значит по-греч. *блестящая, лучезарная*, от прилагат. πασιφής.

Тоже путем заимствования, по мнению автора, водворился в Греции и *павлин* и рано сделался любимцем богини Геры, благодаря блестящим очкам на его перьях; потому что глаза – это звезды, а Гера была первоначально и собственно богиней небесной¹. В Арголиде, около Аргоса и Микен, в стране, посвященной культу этой богини, протекает Астерион, то есть звездный ручей, три дочери которого были кормилицами Геры; на берегу его росла трава Астерион, звездная трава, которая шла на приношение этой богине. Таким образом, и павлин как звездная птица – когда стал известен грекам – естественно примкнул к культу Геры и так слился в одно целое с местным культом, так локализовался, что самая местность *Аргос* была олицетворена в мифе о всевидящем Аргусе, которому Гера поручила стеречь богиню Ио (луну) и который по умерщвлении его Меркурием превратился в павлина. Самым же ранним пунктом, где водворились павлины на греческой земле, следуя вышеприведенному свидетельству Менодота Самосского, могло быть святилище Геры на острове Самос, откуда потом они и были распространены в другие места. Что касается до первоначального отечества этой птицы, то его указывают в Индии, где она жила на дикой свободе в лесах, и издавна, вместе с блестящим золотом, самоцветными камнями, слоновой костью и черным деревом, принадлежала к роскошным предметам, возбуждавшим удивление и желание. Оттуда путем финикийской торговли проникла она в область Средиземного моря, что доказывается не только точным свидетельством, относящимся к началу X столетия, но и лингвистическим сравнением ее названия у народов семитических и у греков². Снаряженные в Эдомитских гаванях корабли царя Соломона привезли из своей поездки в Офир вместе с золо-

¹ *Гера*, как и *Гераклес* или Геркулес (солнечный бог), производятся учеными от одного корня с зендск. *гвар* (солнце) и санскр. *свар* (небо). Preller Grichische Mithol., 3-е изд. 1872, стр. 128.

² Греч. *ταῦς*, (павлин), чрез посредство древнейшей формы *tagse*, удержавшейся в аттическом произношении, Бенфей производит от еврейск. *tikkijim*, которая в свою очередь восходит к финикийскому корню. Griechisch. Wurzellexikon, II, 235–236.

том и серебром, слоновой костью и драгоценными камнями также и павлинов (3 Цар. 10, 22).

Равным образом и разведение ручных, или домашних, так называемых *белых голубей*, отличая их от диких, известных еще Гомеру, автор приурочивает к религиозному культу, которым Греция связывается с Сирией и Вавилоном. В сирийских городах голубь был посвящен божеству женского рода, олицетворявшему известные силы природы, чтимому под разными именами и называемому у греков *Афродитой*. Голуби содержались целыми стаями в ее храмах и чествовались божеской почестью. Астарта, или Афродита Урания, уже в очень отдаленное время из ее главного местопребывания Аскалона была перенесена на Цитеру и в Лакедемон, и вообще семитическая Афродита в Коринф и на различные пункты греческих берегов; Кипр же в раннее уже время был целью греческих морских хождений и поселений: вместе с тем и голубь, символ и любимец богини Киприды, должен был, как следует полагать, также рано в связи с ее культом прийти в Грецию и сделаться в ее святилищах предметом обожания и ухода. Впрочем, и в Сирии, Палестине и на острове Кипре ручной голубь не восходит до глубокой древности, но впервые сделался символом Астарты только тогда, когда вследствие завоевательных походов и торговых сношений служение этой богине слилось в одно со служением сходной с нею по существу среднеазиатской Семирамиде. Семирамиду же представляли себе в виде голубя, и самое имя ее означало *голубь*. Будто бы тотчас после рождения она была брошена своей матерью, богиней Деркетю, в Аскалоне, вскормлена голубями; потом была в Ниневии великой воительницей и наконец превратилась в голубя и улетела. По другому мифу, с неба упало в Евфрат громадное яйцо; рыбы прикатали его к берегу а голуби высиживали, и из него вышла Венера, названная потом сирийской богиней: потому сирийцы почитали рыб и голубей за священных животных и их не ели. Таким образом, голубиный культ с Евфрата перешел в Переднюю Азию. Что же касается до евреев, то в Ветхом Завете священные предания об

этой птице возводятся к тем отдаленным временам, когда еще Авраам приносил в жертву горлицу и молодого голубя (Быт. 15, 9) и когда даже самому Ною в ковчег принесла голубица в своих устах «сучец масличен с листвием», это знамение спасения и благоденственной оседлости.

Приведенного из книги г. Гена полагаю достаточным, чтобы познакомить читателей с основаниями и приемами теории исторической передачи обычаев, преданий и вообще культуры. В таком деле, как доисторическое влияние одной народности на другую, нельзя еще требовать надлежащей отчетливости и определенности, при современном состоянии науки, едва пролагающей первые пути по этой темной области. Может быть, некоторые из подробностей этой книги не выдержат критики, может быть, некоторые вопросы решены в ней уже слишком в пользу той мысли, которую преследует автор; но самые взгляды его, точки отправления и приемы, самая теория бесспорно говорят в свою пользу, потому что ведут к объяснению многого такого, что по теории мифологии природы доселе оставалось необъяснимым.

Виноградная лоза и оливковое дерево, может быть, были и туземными растениями на берегах Средиземного моря, но самые мифы о Вакхе и Афине, соединенные с возделыванием этих деревьев, свидетельствуют нам уже об успехах культуры, которой греки научились гораздо после того, как начали воплощать в антропоморфические божества свои воззрения на природу, и, разумеется, научились от племен более развитых, от которых легко могли многим позаимствоваться, благодаря своим ранним с ними сношениям. Вместе с моментом зарождения своей национальности греки могли небесную богиню назвать Герой, но посвятили ей павлина, разумеется, только тогда, когда узнали эту чужеземную птицу. Точно так же луч солнечный могли обоготворить всякие дикари, но сблизить его с золотом могли только те, которые уже познакомились с этим металлом и оценили его достоинство. По мифологии природы, золотой клад в земле – это окаменелый луч солнца, это само солнце, колесом скатившееся с небесной

горы под землю. Может быть, и финское сокровище *сампо*¹ первоначально не что иное, как солнце: однако хозяйка дикой Похьёлы заставляет Вейнемейнена выковать это сокровище из обыденных предметов обиходного быта северных дикарей – из лебединого пера, коровьего молока, житного зерна и овечьей шерсти; что же касается до воинственных дружин германских, то они, изощренные хищничеством, оценили свое сокровище, свое немецкое сампо (*hort*), уже той оценкой, которая принята всеми историческими народами. Они угадали в нем уже золото, хотя оно и было для них в мифическую эпоху не иное что, как цена родной крови.

Таким образом, теряя в своих так называемых первобытных воззрениях, разрабатываемых мифологией природы, – миф, по теории исторической передачи предания выигрывает в полноте содержания, развиваемого исторически, и является красноречивой летописью ранних успехов культуры, там и сям возникавших в народностях по мере их взаимных сношений.

ХIII

Предоставляя ориенталистам и филологам специальные исследования о доисторических переворотах и взаимных столкновениях и влияниях народностей древнего мира, мы обратимся к европейским народам христианской эры как к предмету менее затруднительному и более для нас близкому и интересному.

Уже само христианское учение, будучи основано на Писании, открывало народностям новые пути, через которые они должны были подчиниться внешним влияниям литературного свойства. С одной стороны, маститые сказания Ветхого Завета вносили в историю цивилизации далекие отголоски отжившей культуры древнего Востока, а с другой стороны, античный классицизм, распространенный по лицу земли завоеваниями римского оружия, приготавливал историческую почву, на которой посеивалось новое учение евангельское. Таким образом,

¹ Donner. Der Mythos von Sampo. Helsingfors, 1871.

через посредство Священного Писания, книг и преданий церковного и вообще христианского содержания, грубые народности, принимая новое учение, естественно должны были расширять круг своих стародавних верований, эпических и мифологических сказаний, обычаев и нравов, и не только чистым учением Церкви, но и теми посторонними влияниями Востока и классической древности, которые оно вместе с собой вносило в новопросвещаемые народности. Эти разнохарактерные элементы – языческий и христианский, варварский и цивилизованный, восточный и классический – с течением времени только более и более усложняли друг друга в потемках средневекового невежества, и в своем перекрестном, взаимном влиянии тем легче могли производить в умах ту смутную путаницу понятий, которую у нас в старину называли *двоеверием*, чем более эти элементы представляли между собой сродства, или первобытного, общего всем народностям, или же исторического, образовавшегося вследствие влияния восточной и классической культуры на древнехристианскую литературу и археологию. Так, с одной стороны, язычество новообращаемых в христианство народов по сродству мифологическому легко сближалось в грубых умах с мифологическими представлениями Востока и классической древности, с другой стороны – само христианство далеко не гнушалось цивилизацией классической и в первые века своей истории пользовалось античными формами для выражения своих новых идей, что, по преданию, оставалось долго в христианской *иконографии*, как на Западе, так и у нас¹. Стенная живопись катакомб, рельефы древнехристианских саркофагов, мозаики, покрывающие своды и стены храмов в Равенне или Риме, диптихи, служащие для оклада церковных книг, и самые миниатюры, украшающие эти книги, – все эти памятники раннего христианского искусства предлагают такое обилие мифологических фигур античного происхождения, что по ним можно было бы составить целую мифологию в том отживающем свой

¹ См. в моей монографии «Общие понятия о русской иконописи», в «Сборнике» за 1866 г., изд. Общ. древне-русс. иску., а рисунки в моих «Истор. очерк».

век периоде ее истории, когда она, утратив свое настоящее, внутреннее значение, превратилась в собрание условных, иконографических знаков для выражения вовсе других понятий и идей, как это и сделал профессор богословия в Берлинском университете Пипер в своей «Мифологии христианского искусства»¹. Иконографические знаки первоначально входили в состав той *орнаментной системы* древнехристианских катакомб, с их стенной живописью и рельефами саркофагов, которая в главных чертах вполне согласовалась с современным ей искусством языческим. Те же гирлянды из цветов и виноградные лозы, те же роги изобилия и времена года под видом красивых женщин, те же маски и крылатые гении, дельфины и тритоны и т. п. «Все эти предметы, взятые из греко-римской орнаментики, – говорит в своем последнем сочинении Краус, профессор Страсбургского университета², – были уже до того условны, точно буквы в азбуке или слова в разговоре: этим-то и объясняется, почему христианские мастера первых времен не обвиняясь могли усвоить себе эти эмблемы, с которыми они свыклись еще в недрах язычества и при которых никому уже и в голову не приходило их отношение к языческим верованиям». Но, во всяком случае, независимо от таинственного, христианского смысла древней иконографии, вообще малодоступного толпе, изображения солнца и луны в виде Аполлона и Дианы или моря и Иордана в мифологических фигурах Амфитриты и Речного бога столько же изобличают в двоеверии как древнейших иконографов, усвоивших христианскому искусству такие языческие формы, так и народные толпы, которые в этих формах находили оправдание своему невежественному коснению в представлении солнца, луны, воды или земли в различных мифических образах. Мало того. Те грубые племена, которые в своем язычестве еще не успели перейти от поклонения безразличным силам и явлениям природы до ясного и полного антропоморфизма, или олицетворения этих сил и явлений в человеческих фигурах, когда такие племена прини-

¹ Mythologie der christlichen Kunst, две части 1847–51.

² Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen, 1873, стр. 95.

мали христианство, а вместе с ним и его древнюю иконографию, то могли открывать в ней новые источники для дальнейшего развития своей доморощенной мифологии, возводя ее по готовым типам Аполлона, Дианы, богини земли и т.п. до антропоморфизма. Во всяком случае, поразительное сходство между народными языческими представлениями и иконографическими знаками мифологического происхождения невольно бросается в глаза, когда сравниваешь то и другое. Так, например, древние мастера слишком буквально поняли текст, относящийся к празднованию Рождества Христова: «Что Тебе принесем, Христе, яко явился еси, на земли, яко человек нас ради? Каяждо бо от Тебе бывающих тварей благодарение Тебе приносит: ангели – пение, небеса – звезду, волсви – дары, пастырие – чудо, *земля – вертеп, пустыня – ясли*», и другой текст: «Дева днесь Пресущественного рождает, и *земля вертеп* Неприступному *приносит*», – и на основании античного стиля – заменять ландшафт человеческими фигурами – они изобразили и *пустыню* и *землю* в виде полуобнаженных девиц, из которых та, которая представляет землю, обвита травой и цветами. Так до позднейшего времени обе эти фигуры и помещались у нас между другими в изображении так называемого Собора Пресвятой Богородицы, согласно предписаниям «Иконописного подлинника»¹. Мы не имеем основания предполагать, чтобы вообще наши предки внимательно относились к иконографическим подробностям, но все же самые мастера, которым вменялось в обязанность изображать землю в виде обнаженной девицы, увитой зеленью, иной раз могли при этом невольно недоуметь некоторыми представлениями и обрядами окружающей их среды с ее темными преданиями о какой-то *матери-сырой земле* и об обычаях в летнюю пору водить в хороводах обнаженную девицу, увитую ветвями, которую, сверх того, у сербов под именем *Додолы*, а у болгар –

¹ Вот слова самого «Подлинника»: «Против Пречистой вертеп, в нем ясли девица держит, пол ея (то есть половина) нага; другая девица – пол ея нага – обвилася травой, цветы посторонь». См. в «Трудах Первого археол. съезда», 1871, 1, 80. Изображение см. в моих «Истор. очерк.» II, 86.

Пеперуги или *Преперуги* еще поливают водой, будто изнемогающую и жаждущую от засухи землю¹. По крайней мере, не подлежит сомнению, что принятая в нашей иконописи Девица-земля есть та же самая античная фигура богини земли, которая часто встречается в живописных и скульптурных памятниках древнехристианского искусства, и, по сродству народностей в первобытном чествовании земли, этот иконографический знак, распространенный между ними с принятием христианства, вносил к ним не новый миф, а только одну общую, типическую форму, которой удобно прикрывались соответственные ей местные варианты одного и того же верования. Точно так же повсеместно распространенные предания о герое-победителе чудовищного змия были прикрыты новым, сияющим типом Егория Храброго, которого двоеверное изображение на Руси могло сближать со змиеборцем Добрыней или, в Германии, с Зигурдом-Зигфридом, как в Греции сблизили с Персеем, Геркулесом или Аполлоном². Таким образом, двоеверие, не расставаясь со своими доморощенными представлениями, только переводит их на другие лица или дает им новые названия, а также переносит центр их тяжести, давая им новую *локализацию*. В этом последнем отношении особенно знаменательны народные представления о центре или середине земли, неба или моря, а так как все эти предметы олицетворяются в форме живого существа, человека или животного, то центр или середина получает наивное название *пуна* или *пунка*. До какой степени согласны представления эти с кругом понятий первобытного человека, можно заключить из того, что на одном конце земного шара финны в своей мифологии знают пуп неба, а на другом конце – перуанцы пуп земли, именно в самой середине своего государства³. Древние указывали пуп

¹ Афанас. «Поэтич. воззр.», II, 172–178. Лавровского «Исслед. о мифич. веров.», в «Учен. зап.», II отд. Академии наук, 1862. У новых греков, сл. у Шмидта «Das Volksleben der Neugrichen», 1871, стр. 30–32.

² Schwartz. Der Ursprung der Mythologie, 92–97.

³ Там же, стр. 105, 208. Müller. Geschichte der Amer. Urrelig., 304. Lügen. Die Traditionen des Menschengeschlechts, изд. 2, 1869, стр. 69, 73, 266, 298, 333.

земли в Вавилоне, в Афинах, Дельфах, и именно на камне в храме Аполлона, где этот бог при источнике убил змея; кроме того, греки знали и пуп моря, как называется остров Калипсо, на котором провел несколько лет Одиссей во время своего странствия. В средние века это общее народам предание получило новую локализацию, соответственно верованиям эпохи, и пуп земной поместили в Иерусалиме, где видели его и западные богомольцы-странники, и наш Даниил Паломник, который, описывая храм Воскресения Христова, упоминает: «...и ту есть вне стены за олтарем пуп земный». В этой новой локализации предание распространилось как у нас, в духовных стихах о Голубиной книге, которые потому называют Иерусалим всем городам матерью, что он стоит посреди земли и что там пуп земли, так и на Западе, например у Данта в его «Божественной комедии»¹.

Сама история христианской иконографии постоянно дает нам разуместь о той двоеверной примеси, от которой теологи и пуристы в течение столетий стараются ее очистить, подчиняя изображения тексту Св. Писания и преданиям Церкви. Потому из разных вариантов одного и того сюжета впоследствии удерживается более согласный с этими принципами, все же прочие, как остаток двоеверия, устраняются. Так, например, в изображении Благовещения с древнейших времен были приняты следующие три варианта, из которых последний, как более соответственный Св. Писанию, взял верх над другими. Это событие, по трем вариантам, изображалось в трех моментах, которыми до позднейшего времени отличались эти варианты в наших иконописных подлинниках, именно: *на колоде, с веретеном* и просто *в храмине*; то есть, когда является Архангел к Деве Марии для благовестия, Она или черпает из источника воду, или прядет пряжу, или же просто находится в храмине. Вариант при источнике изображен между другими сюжетами

¹ У анонимных западных странников XII века, см. Tobler. Theodericus de locis Sanctis, 1865, стр. 114, 131. Норова «Путешествие игумена Даниила», стр. 27, и тексты из Св. Писания и отцов церкви на стр. 31. Бессонова «Калекки переходж.», 359. — У Данта, «Inferno», XXXIV, 112–115.

на диптихе (складне), древнее VI века, сохранившемся в окладе Евангелия в Миланском соборе: Дева Мария с сосудом в руке, чтобы почерпнуть воды, становится на колени при ручье, текущем с горы, но, остановленная в Своем занятии явлением благовествующего Архангела, поворачивает к нему голову. Вместо источника в русской иконописи принято было изображать колодезь, иногда в форме античной урны. Богородица с веретеном и пряжей – сюжет самый обыкновенный на византийских миниатюрах и мозаиках начиная с IX столетия.

Девуца, черпающая воду и при воде похищаемая, и девушка или вообще женщина за пряжей с веретеном – такие общераспространенные мотивы в народных сказаниях, обрядах и поэзии, что они должны быть отнесены к самым обыкновенным общим местам народных преданий. Тем не менее мотивы эти, будучи раз употреблены как подходящие формы для изображения иконографического сюжета, получали в глазах двоеверной толпы высшее значение, обновляя и освежая в памяти все эти сказания о вещих девах при воде и о вещих пряжах, а вместе и те обычаи и обряды, в которых при встрече с невестой занимает немаловажное место черпание воды и прялка с веретеном.

Так, по обычаю, доселе наблюдаемому в новой Греции¹, на третий день после бракосочетания свадебные обряды оканчиваются проводами новобрачной к источнику или колодцу, из которого потом она всегда должна будет брать воду для своего хозяйства. Пришедши к источнику, молодая воздаст ему чествование, бросая в него деньги и съестное, и, зачерпнув рукой воды, пьет. Затем вся толпа ведет хоровод, а один из парней почерпает в сосуд воды и относит его в дом к новобрачным. Почти такой же обряд сохранился между кавказскими горцами Аргунского округа и совершается тоже спустя несколько дней после бракосочетания². Новобрачная, взявши чашку с блинами и кувшин, сопровождаемая толпой женщин, с песнями и музы-

¹ Wachsmuth. Das alte Griechenland im neuen. 1864, стр. 100–101.

² Ипполитова «Этнограф. очерки Аргунск. округа», стр. 10–11 в «Сборнике свед. о кавк. горц.», 1.

кой, отправляется на реку и там бросает в воду один за другим несколько блинов, сначала проколовши каждый из них иглой. После того, зачерпнувши в кувшин воды, она возвращается домой в том же сопровождении. С этого только времени она вполне признается супругой-хозяйкой и получает право наравне с другими женщинами ходить на реку за водой, а до тех пор она из дому не выходит и никому не показывается.

Вещая пряжа с мифического пьедестала античной Парки, прядущей нити человеческой судьбы, или романско-германской Берты Гусиная Лапа, тоже низводится до эпической невесты вообще, которая прядет нити и готовит свадебный подарок своему жениху, как гомерическая Пенелопа. И если герой так пленился красотой девицы, что готов для нее бросить свои воинские подвиги, то девица налагает на него знак своей власти, заставляя его – как античная Омфала Геркулеса – променять оружие на прялку. Потому же и сербы человека женоподобного и бабьего угодника зовут *прелац* или *прело*, то есть он прядет. Когда жених сватается к невесте, он заставляет ее прясть и изготовить ему подарок, и при этом, согласно эпическому стилю, затрудняет исполнение своего желания неисполнимой задачей. Таково содержание некоторых из женских песен у тех же сербов на супрядках, на которых сближается между собой молодежь обоего пола, хотя и не в таком грубом виде, как русские девицы со своими дружнями на псковских и новгородских посидках¹. В песнях сербских прях² поется, как одна девица превзошла всех других в искусстве прясть, так что слава о ней дошла до самого царя. Царь посылает ей одно повесмо льну и велит ей из этого малого количества напрясть и изготовить ему ткани на целый шатер, а из остатков пусть напрядет себе на подарки, и тогда он на ней женится. Но девица перехитрила царя: послала ему спицу из челнока, которым ткут: пусть сделает он ей из той спицы стан для кросен, а из того, что останется, дворы и палаты, по которым будет она гулять, когда выйдет за него замуж. Это эпическое сватовство к пряхе почти целиком из об-

¹ См. в «Русск. вест», 1872, № 10, стр. 710.

² Вука Карадж. «Сербск. песни», I, 164–166.

рядных песен перенесено в нашу муромскую легенду о князе Петре и Февронии¹. Тот же общий мотив финская «Калевала» приновляет к своей приморской местности. Невеста из Похьёлы за того только выйдет замуж, кто исполнит ее трудные задачи и, между прочим, кто сделает целую лодку из осколков ее веретена и из щепок ее прялки. Вещий Вейнемейнен стал было делать, но топором разрубил себе ногу.

Из сказанного явствует, что иконографический тип девицы при источнике или пряха с веретеном не что иное, как такая же внешняя форма дохристианского происхождения, как Орфей, Одиссей, Аполлон, Диана, Амфитрита и другие античные типы, принятые древнехристианским искусством в виде иконографических знаков для выражения идей нового учения. Эти художественные формы наглядно дают понятие о той двоеверной среде, в которой воспитывались ранние поколения новообращенных христиан, запечатлевая в своем воображении двоеверные, смутные предания и сказания типическими фигурами античного искусства, которые бросались им в глаза и в живописи катакомб, и в рельефах саркофагов, и на мозаиках, и в рукописях на миниатюрах. Варварство средних веков по симпатии ко всему чудовищному и небывалому только сильнее могло помутить и без того уже смутную эту среду двоеверия. Так, чтобы не удаляться от приведенного примера, укажу на самый фантастический вариант того же сюжета, принятый в западной иконографии для изображения Благовещения под видом символической охоты на единорога. Надобно знать, что под символом этого мистического зверя подразумевали самого Иисуса Христа. Четыре охотничьи собаки гонятся за единорогом. Это символы милосердия, истины, правосудия и мира; или же три собаки с подписями на них: милость, истина и смирение. Архангел в виде охотника, но с крыльями, трубит в рог, а единорог спасается на коленях сидящей Девы Марии².

¹ Мои «Историч. очерки», I, 290.

² Изображение этого сюжета с оригинала XIII столетия см. у Крауса, № 51, к стр. 216, в его сочинении «Die christliche Kunst in Ihren frühesten Anfängen» 1873 года.

Как ни чудовищно это затейливое изображение, но повод к нему дала еще очень ранняя символика византийская, что можно видеть в греческой Псалтыри, принадлежавшей Лобкову (а ныне г. Хлудову в Москве) с миниатюрами IX–X века. На одной из них, при тексте: «Вознесется яко единорога рог мой» (Пс. 91, 11) изображена девица в синем одеянии с распущенными волосами; к ней подбежал единорог и одной ногой стал ей на колени¹. По учению средневековых физиологов, или бестиариев, этого баснословного зверя может укротить только непорочная девица, которая потом возведена была в символический знак Девы Марии. Какими путями подобные вымыслы ходили по миру и застревали то в сказке, то в иконографии, то в физиологическом трактате о чудесах природы, наука еще не решила и решит ли когда, неизвестно. Но при этом случае не могу не заметить, что этому символическому единорогу, с его симпатиями к непорочной девице, соответствует в сказаниях индийских демоническое существо *Гандарва*, с которым лингвисты сближают греческого *Кентавра*. Превратившись в слона, Гандавра однажды был тяжело ранен, а исцелиться и спастись будто бы он может лишь тогда, когда его коснется верная своему мужу жена. По индийской сказке Сомадевы, сколько ни было жен у царя и у подданных, все пробовали исцелить раненого Гандарву-слона, но все было тщетно, так что насилу нашлась наконец, как великая редкость, верная и честная жена, которая – если ее выгородить из балагурной и очевидно позднейшей обстановки этой новеллы – будет вполне соответствовать строгому типу непорочной девы, на лоне которой лютый зверь спасается от погони или укрощает свою ярость².

¹ См. в моей монографии «Общие понятия о русской иконописи», в «Сборнике общ. др.-рус. искус.» на 1866 год, стр. 62.

² Профессор Веселовский в своем сочинении: «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе», не ограничиваясь общепринятым сближением Китовраса с Кентавром, желал бы видеть в нем и черты сказочного единорога. Если б этот ученый принял в соображение изложенные здесь факты из иконографии, то не вдался бы в напрасные поиски по русским миниатюрам сомнительного происхождения (стр. 257).

Двоеверие разобранных мной иконографических знаков состоит в связи с народными представлениями о какой-то мифической и сказочной личности, именуемой *Марией*, которая, впрочем, кроме имени ничего не имеет общего с церковным календарем¹. Так, сербы знают какую-то *Огненную Марию*, а русские, в связи с названием цветка *Иван и Марья*, не только крестят этими именами русалок, но и сложили целый миф, приуроченный к купальской годовщине, о том, как:

Иван да Марья
На горе купались:
Где Иван купался –
Берег колыхался,
Где Марья купалась –
Трава расстилалась.

Между иконографическими знаками мы видели вещую пряжу, в которой предполагали сродство, между прочим, со сказочной матерью Карла Великого, с Бертой Гусиная Лапа. Наше предположение получает новую вероятность из одного болгарского сказания о *Сивилле Марии*, которую этот памятник называет также и *Самовилой*, то есть *виллой* или *русалкой*. Эта Мария будто бы родилась из гусяного яйца, чудесное происхождение которого связано с самим царем Давидом, потому вместо ног она имеет гусиные лапы. И дали ей имя Мария, потому что она была прекраснее и мудрее всех в мире, и прозвали ее Сивиллой. Владела она всеми странами горными и царствовала в Риме, и в высокомерии своем возмечтала, что именно к ней относится предсказание о семени Давида, пока не была она вразумлена неким вещим сновидением ста судей². Таким обра-

¹ Афанас. Поэтич. воззр., III, 722.

² Сказание это сообщено мне болгаринном М. С. Дриновым из рукописного сборника XV–XVI вв., находящегося в училищной библиотеке, в Панагириште, в Северной Фракии. Вот самое начало этого сказания, для ясности переложенное на русское правописание. «Давид царь, пророк Господень, имяше похоть велику в себе, и егда седеше, исходяше сила его, и подлагаху суд (сосуд), и грядеше сила его в суд. И в день един раб его отрь зелием и поврь-

зом, несмотря на чудовищную нелепость этого сказания, оно имеет для истории иконографии и народных преданий ту цену, что из-под имени Марии, прикрывавшего собой двоеверный смысл, оно выделяет очевидно мифическую личность, отличая ее названием Сивиллы и даже Самовилы или Вилы.

XIV

Чтоб уяснить себе самые принципы, лежащие в основе целого ряда фактов, подобных приведенным мною в предыдущей главе, я не могу обойти без внимания одного в высшей степени важного вопроса, решение которого давно уже занимало пытливые умы, и особенно теологов, а в настоящее время столько же занимает и вообще историков культуры. Это вопрос о замечательном сродстве мифических преданий языческих народов всего мира, древних и новых, со сказаниями Библии. Следуя теории древнего мифолога Эвгемера, господствовавшей еще в средние века, по которой языческие боги не что иное, как обоготворенные исторические личности, теологи в мифологиях всего мира усматривали не более как искажение библейской истории, происшедшее от того, что вследствие падения первых человеков история эта пришла у народов в забвение, оставив по себе одно смутное воспоминание. Не касаясь богословской стороны этого вопроса и отсылая читателя в этом отношении к первым главам замечательной в нашей литературе книге ар-

же, и возеть (*взят*) его гуся (*гусыня*), изъеде и створи яйцо, и изведе дете женьскы пол из яйца того. И имаше ноги, яко и гуска (*гусыня*), и вста. И исповедаша Давиду царю. Давид же царь разуме, како ея есть створило, и рече занести ю в места горьская (*горные*). И нарекоша име ей Мария, понеже бе лепо, великолепа и мудра, парее (*паче*) всего света. И того ради прозвася сивила мудрейшая царе, и прият вся земля горьская, и царствова в Риме. И проричеше о Христе, якоже рече Господь Давиду: от плода чрева твоего посажду на престоле твоем. Смотриши бо все пророческыя речи, велико бо надеяшися, яко от нея родитися хочет Христос; и храняше девство свое, дондеже видеху 100 судия един сын (*сон*). Тогда сивила разуме, яко несть то о нем же надеяшися». — О чествовании плодотворной силы слич. в старинном слове, приписываемом Григорию: «От фюфильских же и от аравитских писаний научьшеся болгаре, от срамных уд истекающую сквърну вкушают». В «Летописях» изд. проф. Тихонравовым, т. IV, стр. 99.

химандрита Хрисанфа¹, я обращаю внимание читателей на тот факт, что, во всяком случае, с богословской ли или вообще с исторической сравнительной точки зрения – общепризнанное сходство это между преданиями язычников и библейской историей настоятельно говорит в пользу той мысли, что язычники, вместе с христианством принимая и сказания библейские, тем доверчивее и искреннее могли к нему относиться, чем более открывали они родственных уз, которыми сказания эти связывались с их собственной стариной и народностью, чем более все неясное, смутное, разрозненное в своих старобытных преданиях и верованиях могли они облечь в типическую форму исторических сказаний, скрепленных авторитетом Церкви. Потому как для сравнительного изучения народностей вообще, так и в особенности для решения вопроса о влиянии христианства на язычников имеют особенный интерес такие исследования, в которых делаются более или менее удачные попытки к сопоставлению разрозненных фактов сравнительной мифологии со сказаниями библейской истории. Чтобы познакомить читателей с этим предметом, я беру книгу Люкена «Предания человеческого рода, или Первобытное откровение Божие между язычниками»², не потому, чтобы книга эта во всем удовлетворяла требованиям научной критики, а потому, что по своей объемистой системе и богатству содержания она предлагает много любопытных данных.

Основная мысль автора, видная уже и в самом заглавии, объясняется эпиграфом к книге, состоящим в изречении Наполеона I: «Основываясь на Библии, христианство дает лучшее объяснение преданиям всего мира». Далеко не удовлетворившись общепринятой у филологов и лингвистов теорией так называемой мифологии природы, Люкен в своих исследованиях пришел к тому результату, «что мифология по преиму-

¹ Религии древнего мира в их отношении к христианству. Том 1. Религии Востока. СПб., 1873.

² Lügen. Die Traditionen des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden. Изд. 2, значительно пополненное, 1869. 1-е изд. вышло в 1856 г., а в 1862 г. было переведено на франц. язык.

ществу есть не что иное, как учение о первобытном откровении, одичалое по причине забвения о едином Боге и рассеяния человеческого рода по лицу земли, и вместе с тем переделка истории человеков на историю богов, образовавшаяся вследствие того, что человек обоготворил самого себя: так что боги язычников – это только демоны и первоначальные люди, представления о которых, слившись в разнообразных сочетаниях с предметами природы, были возведены в сан властителей всего мира»¹. Оправдание этой идеи автор усматривает в мифологиях всех народов как древнего, так и нового мира, у цивилизованных и дикарей, расположив мифологический материал по системе космогонии. Сначала решается вопрос о первобытном единобожии у всех народов; затем следует сотворение мира и человека, рая, грехопадение, потом сыновья Ноя, столпотворение. Это первый отдел книги. Второй посвящен так называемой эсхатологии, или учению о конце мира. Глава о Мессии служит переходом от первого отдела ко второму. В этой главе излагаются чаяния языков об Исккупителе мира. Затем следует – конец мира, бессмертие, небо, ад, рай, чистилище и, наконец, последняя глава книги, в которой автор вполне высказывает свои понятия о мифологии и языческих богах, имеет предметом учение язычников о духах, куда он относит души усопших героев, божества стихийные и демонов. Каждый из сказанных предметов рассматривается в отношении библейской истории сравнительно и в последовательном порядке сначала у народов азиатских, потом европейских, африканских и, наконец, у дикарей Нового Света.

В связи со сказанием о первобытном хаосе Люкен рассматривает общераспространенный миф о всемирном яйце, в форме которого иногда представляется и самый хаос и из которого вместе с тем происходит и первый человек (у китайцев, японцев). Как из хаоса или яйца творится весь мир, так и из членов первого человека, которого представляют необъятным великаном. Кроме того, как в хаосе, по некоторым космогоническим учениям, были смешаны и не отделены друг от друга

¹ Предисловие, стр. IV–V.

начало мужское и женское, так и первый человек представляется не только существом мужеженским, но и способным из самого себя рождать или одну женщину, или пару супругов. У иных народов вместо первого человека чествуются первая женщина (у халдеев) или просто женский зародыш (у финикиян), как бы в соответствие всемирному яйцу – у других народов человеческий образ сливается с низшими животными породами, и чествуются первобытный бык (*Abudad*) у персов, или первобытный козел (*Mendes*) у египтян, между тем как германцы при первобытном великане Имире чествовали столько же первобытную корову (*Andhumla*), от вымени которой изливались четыре млечные реки и насыщали Имира. И как из частей тела этого великана боги сотворили весь мир, так и у персов из частей первобытного быка произошли жито и пшеница, плоды и виноград. По иудейскому Талмуду Адам (Адам Кадмон – древний Адам) – великан необъятной величины, существо мужеженское, которое не только разделяется на два пола вследствие сотворения Евы, но и раздробляется на части, которые своим семенем должны оплодотворить весь мир. Наконец, сказание о сотворении Евы из ребра Адамова Люкен открывает уже в затемненных и смутных преданиях греческих о плечной кости или ребре Пелопса и Палладиуме, сделанном из этой кости (стр. 64).

Почти повсеместно распространены предания о том, что дети первых человеков были близнецы или вообще двое сыновей, и притом различного нрава, и первое на земле братоубийство так громко прослыло в языческих мифологиях, что иногда сливается оно с преданием о грехопадении первых человеков и выдается за первородный на земле грех. Сверх того, это и первая на свете вражда или война. Смерть лучшего из двух братьев оплакивает его мать, и мифы с причитаниями не умеют вдоволь наплакаться над убитым любимым детищем, которого мать повсюду ищет, и даже спускается в своих поисках в подземное царство смерти. Здесь начало тех заплачек, или причитаний, над умершим, которые составляют одно из лучших и древнейших достояний так называемых *женских*

песен; потому что уже по первобытному устройству семьи собственно матери принадлежат дети, а не отцу, и потеря их могла быть чувствительна только ей одной. Скандинавская Фрея оплакивает своего сына, светлого и непорочного Бальдура, которого убил его брат Гёдур, и вместе с неутешной матерью плачут боги и все живущее на земле, как по иудейскому сказанию в течение целых ста лет в юдоли плача оплакивает Ева своего Авеля. Сюда же относит Люкен Изиду, Демефу, Афродиту, которые оплакивают Озириса, Персефону, Адониса. Плач Афродиты, по заведенному обычаю в Азии, ежегодно повторяли в своих заплачках женщины в годовщину праздника Адонисова, и самая река в Финикии, названная по имени Адониса, ежегодно в день убиения этого божества обагралась его кровью. С преданием о первой на земле смерти соединяется идея о возвращении к новой жизни, то есть о воскресении, что Люкен указывает в мифах об Озирисе, Адонисе, Прозерпине, Бальдуре, в мифах, состоящих в связи с античными мистериями. Наконец, смутное воспоминание о библейских двух братьях усматривает он на классической же почве в близнецах Леды – Диоскурах, Касторе и Поллуксе, в детях Латоны – Аполлоне и Диане, в римских Ромуле и Реме.

С повсеместно между народами распространенным преданием о Всемирном потопе соединены разные сказания, важное значение которых определяет наш автор. Во-первых, гора, на которой останавливается после потопа ковчег, совпадает с представлениями о рае, острове блаженных или центре (иначе пупе) земли. Потому Дельфи на Парнасе, где спасся от потопа Девкалион, слывет пупом или центром земли; потому же и в Беотии, куда причалил другой допотопный праотец Огиг, находятся острова блаженных. Во-вторых, с прекращением потопа возникает виноделие. Когда титаны растерзали ветхого Диониса-Загрея (Озириса), Зевс отомстил этому великанскому племени все истребляющим потопом. После потопа Эон обратился к Зевсу с мольбой, как Ной в своем жертвоприношении, – чтобы он смилостивился над новым человеческим родом. Тогда Зевс в утешение людям обещал дать вино и от Семелы породил

нового Диониса, а этот последний и научил людей обрабатывать виноградную лозу, которая произросла от крови убитого прекрасного юноши Ампелоса (знач. *виноградная лоза*).

После потопа люди стали селиться по разным местам, разъединившись между собой в самом языке. Теоретический взгляд на различие языков, рано пробудившийся у народов вследствие их обоюдных столкновений, соединяется с преданием о первой на земле кровавой вражде, и как космогонические мифы о творении мира и потопе у многих народов соединяются по времени в одно событие, так и разделение языков с братоубийством. По ирокезскому сказанию, дети играючи убили одного из своих товарищей, и родители их пришли в такой ужас и смятение, что перестали понимать друг друга. Черные дикари Австралии объясняют себе различие в языках тем, что люди наелись мяса от разных членов одной вещи старухи, жившей еще во времена первого человека. Как ни далек от этого людоедского сказания один миф из классической мифологии Греции, но в основе своей он выражает то же первобытное предание. У Инаха, родоначальника аргивян, от сестры его Архии (знач. *ветхая*), был сын Фороней, который и стал потом первым царем над людьми (по Люкену то же, что Нимфрод). И жили люди многие столетия, не зная ни городов, ни законов, и говорили все на одном языке. Но когда Меркурий размножил языки и разделил народы, тогда началась между людьми вражда, которая привела Зевса в гнев, и он поставил над ними царя, избрав для этого сана Фороня.

Что касается до Вавилонского столпотворения, то Люкен открывает следы предания о нем в сказаниях о пирамидах в Египте и других местах, а также в мифах о таком сооружении зданий, которое совершается с обрядами кровавой жертвы и вообще в сверхъестественной обстановке, каков, например, скандинавский миф о сооружении стен или крепости вокруг Мидгарда¹, этого скандинавского Олимпа, где живут боги Асы. К Асам является некоторый зодчий и берется построить

¹ Собственно значит *жилище в середине*, то есть тот же пуп земли, который мы видели и в других местах.

им эту крепость в защиту от великанов, с тем чтобы за это Асы дали ему солнце, луну и прекрасную Фрею. По условию постройка должна быть кончена в течение одной зимы, к первому летнему дню: в противном случае Асы не обязаны выдавать обещанное вознаграждение. Но хитрый Локи помешал зодчему окончить работу к сроку, и таким образом Асы не лишились ни солнца с луной, ни Фрей¹. Тейлор проводит целый ряд преданий о необходимости человеческой жертвы для прочного сооружения постройки, как у народов цивилизованных, так и у дикарей Нового Света². В Шотландии распространено поверие, что пикты, которым народ приписывает сооружение доисторических зданий, орошали закладку их человеческой кровью, и, по легенде, даже св. Колумба нашла необходимым зарыть св. Орана живым под основание своего монастыря, чтоб умиловить духов земли, которые разрушали ночью то, что строилось в течение дня. В Тюрингене рассказывают о замке Либенштейн, что он будто бы потому так крепок и неприступен, что при сооружении его был заложен в стену живой ребенок, который был куплен у его матери за большие деньги. Стены Копенгагена сами собой падали, сколько ни трудились выводить их; наконец взяли маленькую девочку, посадили ее за стол со сладостями и игрушками, заложили над нею свод, и только этим способом могли воздвигнуть крепкую стену. В Италии рассказывают об одном мосте, который постоянно обрушивался, пока не заложили в него жену строителя, и она, умирая, изрекла заклятие, чтобы с этого времени мост дрожал, как дрожит цветочный стебелек. Известна сербская песня о построении крепости Скадра (Скутари). Работало триста каменщиков, но ничего не успевали сделать, потому что Вила разоряла ночью, что было сработано днем. Наконец решено было принести в жертву ту из жен мастеров, которая первая принесет рабочим пищу. Так и сделали, и заложили ее в стену, но несчастная упростила оставить ей в стене отверстие, чтоб ей кормить грудью своего ребенка, которого потом и приносили

¹ См. мои «Историч. очерки», I, 301–307.

² Первобытная культура, I, 98–101.

к ней в течение целого года. Сербские женщины и до сих пор посещают могилу нежной матери там, где из городской стены струится источник воды, окрашенный примесью извести в цвет молока. Виле сербской песни соответствует в средневековых легендах сам дьявол, который разными ухищрениями старается препятствовать сооружению христианских храмов. Сверх того, под этими зданиями¹ будто бы находится пропасть, так называемый кладенец бедных душ или кипучей пропасти адской (*Huergelmir*). Из этих двух элементов, то есть из обряда кровавой жертвы и предания о пропасти, – составлено известное британское сказание о Вортигерне, который строит себе неприступный и крепкий замок для защиты от врагов. Но стены также сами собой падают. Чтобы привести постройку к окончанию, надобно было найти мальчика, который родился от матери, но без отца, и его кровью окропить стены. По указанию ребенка, который потом прославился в поэзии под именем чародея Мерлина, рабочие нашли под сооружаемым замком озеро, а в озере двух драконов – красного и белого, которые между собой борются, стараясь друг друга выгнать из шатра: и по смыслу этого знамения, неблагоприятного для Вортигерна, надобно было отказаться от сооружения крепости². Предания этого рода Люкен заключает сказанием о колоссальных развалинах в Вавилоне, на правом берегу Евфрата, известных под именем Бирс-Нимруд и находящихся на месте, называемом Борсиппа (то есть смешение языков). И до сих пор рассказывают, будто под этими развалинами зияет волшебный кладенец, который так далеко углубляется в землю, как высоко поднималось самое столпотворение, а в кладенце повешены вверх ногами павшие ангелы Гарут и Марут, за то что искушали невинность Анагиты (в которой Люкен видит первородную женщину), и оттуда, как драконы Мерлиновы,

¹ Так рассказывают, напр., о соборах во Фрейбурге, Кёльне, Шпейере.

² Профессор Веселовский в изложении этого сказания оставляет в своей книге заметный пробел, не касаясь тех сравнительных данных, которые уже сами собой напрашивались на решение вопроса об их важности, в положительном или хотя бы в отрицательном смысле. См. его «Соломона и Китовраса», стр. 305 и след.

поучают в чародействе. «Это напоминает нам, – присовокупляет Люкен, – всемирную гору, подобие которой изобразилось в Вавилонском столпе и корни которой нисходят до самого ада, где гнездится змий» (стр. 308 и 324).

Свойственное человеческой природе недовольство действительностью, соединенное с мечтами о лучшем прошлом и утешаемое надеждой на лучший порядок вещей в будущем – постоянно поддерживало в народах верования в золотой век предков и в райское благосостояние, которое имеет последовать, когда окончится этот мир и наступит новый. Исходя от этих идей, язычники не переставали питать веру в божественное искупление, истина которого, по Люкену, была помрачена для них заблуждениями язычества и затеряна во множестве разнообразных мифов, в которых наука помощью сравнительных исследований может открыть только слабые следы этой истины в спасительных подвигах, совершаемых богами и героями. Все такие подвиги наш автор подводит к трем разрядам. Во-первых, наступить на главу змия, стереть ее, и это понято было язычниками так буквально, что, например, индийский Кришна именно так и побеждает царя змий – Калигу (или Калинак): когда змий опутал Кришну и стал кусать в пятку, этот последний отворотил ему голову и стал на ней плясать; или когда Геркулес бросает на Лернейскую гидру скалу, скорпион кусает его тоже в пятку как бы во исполнение сказанного: «И ты блюсти будеши его пяту». Во-вторых, возвращение утраченного грехом райского блага предков, которое, согласно представлению о золотом веке, изображается в виде золотого сокровища. Так, Геркулес добывает золотые яблоки Гесперидские, Язон – золотое руно, похищенное по вине Атамаса, Зигфрид – сокровище Нибелунгов, золото, которым первоначально владели сами боги, и т.п. Наконец, искупление первых людей или первой жены, которые, по преданиям всех народов, хотя бы низвергнуты были и в тартар, некогда будут оттуда спасены. Так Геркулес спасает Прометея, Персей – Андромеду, Дионис извлекает свою мать из ада, Орфей – Эвридику и мн. др. Сюда же относит Люкен

Зигфрида, который выводит Брингильду из огненного замка, также индийского Раму, который отнимает у великанов преисподней свою прекрасную Ситу (стр. 346–347).

Хотя эти спасительные герои являются по большей части сыновьями первых человеков или ранних богов, но, согласно надежде на предстоящее обновление мира, подвиги их переносятся в будущее, и мифы, таким образом, питают в человечестве смутную идею обетования о чаянии языков. Лотона (или Лето), первая смертная жена, по некоторым сказаниям, рожденная в стране Гиперборейской, то есть в земном раю, обречена была за свой грех как отверженная скитаться, и это произошло по ухищрениям змия Пифона, так как было предсказано, что от семени ее родится тот, который сокрушит змия. Так и совершилось, когда Лотона, как первобытная мать, родила близнецов, и Аполлон убил Пифона на склоне Парнаса, где остановился греческий ковчег, при подошве всемирной горы, соответствующей земному раю. Впрочем, этим не удовлетворились надежды греков, и они не переставали ожидать, что при конце этого железного века вторично придет Аполлон и водворит с собой век золотой. Кроме того, греки знали и других спасительных героев, мифы о которых носят на себе некоторые следы той же идеи об искуплении, первобытно обещанном. Так, у аргивян первобытной женой является Ио: как Лотона, она также скитается, и также дано ей было обетование, что она как дева от единого прикосновения бога зачнет во чреве сына, который искупит ее и спасет от бедствий: это был Эпаф, что значит по-русски – зачатый от прикосновения. Едва ли нужно говорить, как удачно должен был воспользоваться Люкен для своей теории Эсхиловым «Прометеем», который изрекает это обетование скитающейся Ио и со спасительным подвигом ее сына соединяет и свое собственное избавление от страшных мучений, на которые был обречен (стр. 373–382).

Мы видели не раз, с каким строгим судом относится греческая трагедия к прошедшему, бичуя пороки и преступления отживающего порядка вещей; вместе с тем мы видим здесь, как она, направляясь по пути прогресса, вся обращается к бу-

дущему, в глубине которого напряженным оком силится прозреть обетованное исполнение чаяния языков.

Для примера повсеместно распространенных между язычниками сказаний о конце мира и о водворении блаженства на обновленной земле я припомню читателям едва ли не самое лучшее по глубине и возвышенности, до чего только могло дойти воображение, воспитанное одной из самых богатых и осмысленных мифологий. Это из мифологии германской – песня древней «Эдды» под названием «Видение вещей девы, Вёлы» (*Völuspá*), **песня, начинающаяся сказаниями о сотворении мира и рождении богов и потом переходящая в предсказание о их гибели или помрачении и об имеющем после того наступить блаженном на земле состоянии.**

Слишком глубоко вкоренилось на земле зло. Сами боги тому виною. С особенным ударением вещая дева останавливается на первой войне как начале всякого зла. Вместе с золотом водворилась корысть и зависть. Расторглись на земле все священные союзы. Убийство, ненависть и разврат всюду господствуют. Вёла рисует в своих видениях страшные муки, которые в аду (Нифльгейме) приготовлены падшему во зле поколению. «Родные братья враждуют между собой! – восклицает она, – и нападают друг на друга; родные позабыли между собой родство. Ужасное совершается на земле, великие злодеяния! Пред тем как рушиться всему миру, наступит злой век, век топора, век меча, когда будут греметь щиты, век бурный, *волчий век*, когда никто не будет щадить своего друга». Этот волчий век бессолнечной зимы будет продолжаться три года. Затем наступят *сумерки* или затмение, *помрачение* могущественных богов (*ragnarökr*), **то есть их гибель.** В течение волчьего века без всякой помехи росла и воспитывалась звериная порода злобного божества Локи. От волка Фенрира в это время родилось еще два таких же лютых зверя. Они пожирают солнце и месяц, и тогда падают с небес звезды. Земля трясется в своих основах, так что деревья вырывает с корнем, горы падают, и расторгаются всякие узы и оковы. Тогда-то освобождаются от своих оков Локи и волк Фенрир. Послед-

ний мчится вперед с зияющей пастью, готовый поглотить весь мир. А между тем поднимается из морских волн и великий всемирный змий, который окружал всю землю, и присоединяется к волку Фенриру. Море выступает из берегов. На нем является и последнее знамение, предвещающее великие сумерки богов, — с востока плывет корабль мертвецов, на нем сидят великаны стужи. А с юга плывут сыны вечного огня (Muspel), с ними и сам Локи: ими предводительствует Суртур, страж огненного царства. Пред ним и за ним плывет огонь. Острый меч его блестит ярче солнца. Вот вступают страшные враги на *зыбучее поприще*, или радугу, и она под тяжестью их сокрушается. Наконец все эти грозные дружины располагаются на широкой равнине — в сто поприщ на все четыре стороны: это *ристалище битвы* (Wigrid).

Только что показались первые знамения последнего дня. Геймдаль, страж небесного пути, тотчас затрубил в свой звенящий рог, и звуки его раздались по всем мирам. Боги почуяли зловещий сигнал и собрались на совет при источнике премудрого Мимира. Всемирное древо Иггдразиль потрясается, и все приходит в трепет, и на земле и на небе. Боги Асы вооружаются. Вместе с ними спешат на поле битвы и все герои Вальгаллы. Впереди мчится сам Один, золотым шоломом посвечивая, в прекрасных латах, потрясая копьем.

Начинается страшное побоище. Верховный бог Один бьется с лютым Фенриром и изнемогает. Его пожирает волк, которого потом убивает один из сыновей этого бога. Тор не успел помочь Одину. Ему самому предстояла борьба на смерть со всемирным змием. Однако он сокрушил это чудовище; но едва на десять шагов отошел от него, как пал мертвый, будучи отравлен ядом, который изрыгал змий. Фрейр, как бог солнца, бьется с предводителем огненной дружины, с самим Суртуром, и тоже изнемогает и гибнет. Потом Тор сцепился с адской собакой, и оба сокрушают друг друга. Наконец Локи вступает в бой с Геймдалем, и тоже друг друга побивают. После того Суртур мечет на землю огонь, и все предается пламени. «Тускнет солнце, — так поет вещая дева, — земля тонет в волнах, светлые

звезды падают с неба; клокочущее пламя обвивает *питателя* всех, всемирное древо, и касается самых небес».

После того наступает новое время, возрождение богов и всего мира. И видит вещая дева, как вновь всплывает из воды земля и покрывается зеленью. С суши стремятся потоки, а вверх парит орел и с вершины скалы следит за рыбами. Является новое поколение богов. Живут они на поле возрождения. Наступает золотой век невинности. Всякое зло исчезает: на землю возвращается светлый и непорочный Бальдур, а вместе с ним и новое поколение богов.

Чтобы возвратиться к разбору иконографических знаков, я заключу этот ряд сравнительных данных немногими замечаниями о некоторых подробностях в изображении Страшного Суда, как оно установилось в нашей иконописи и в «Иконописном подлиннике»¹, согласно древнейшим книжным источникам и преданиям, удержанным и доселе в наших так называемых духовных стихах о Страшном Суде.

Так начинаются некоторые варианты этих стихов:

Взойди, человече, на Сион-гору.
Посмотри, человече, на мать сыру землю:
Чем мати земля да изукрашенная,
Чем мати сыра да изнаполненная?
Изукрашена земля Божьими церквами,
Божьими церквами, солнцем праведным,
Изнаполнена сыра да беззаконниками.

Браун в своем сочинении о сказаниях², характеризуя Озириса как судью душ, приводит соответственные этому стиху представления египтян о том, как земля была украшена и травой, и деревьями, и небесными светилами, только падшие люди, враждуя между собой, погрязли во зле. И приступили стихии природы к самому творцу. И жаловался огонь,

¹ См. в моих «Историч. очерк.», II, 128, 134 и след. Бессонова «Калики перекрестные», V, 162.

² *Naturgeschichte der Sage*, стр. 64–65.

что его осквернили, а воздух, что его заразили, и вода, что ее помутили; плакалась и земля, что ее оставил бог на осквернение людям. «Так же плачется земля и у парсов, – присовокупляет Браун, – и находит утешение в обетовании о пришествии Зороастра (Iasna 29. Bundehesch 4); плачется земля у индийцев на мучения, которые она терпит от Кали, и получает искупление от Парикшита (Bhagavat Pur. 1, 16)». Плачется земля и у нас в духовных стихах:

Растужилась, расплакалась матушка сыра земля
Перед Господом Богом:
– Тяжел-то мне, тяжел, Господи, вольный свет!
Тяжеле – много грешников, боле беззаконников! –
Речет же Сам Господь сырой земле:
– Потерпи же ты, матушка сыра земля!
Потерпи же ты несколько времечка, сыра земля!
Не придут ли рабы грешные к Самому Богу
С чистым покаянием?
Ежели придут, прибавлю им свету вольного.
Царство Небесное;
Ежели не придут ко Мне, к Богу,
Убавлю Я им свету вольного.
Прибавлю Я им муки вечные.
Поморю Я их голодом голодным.

Под престолом, на котором восседают Бог Отец и Сын, по «Иконописному подлиннику», «от ног Их пошла река, и тут отпавший лик ангелов, престол криво стоит, а отпавшие пошли в огонь». По еврейским преданиям Талмуда, огненная река, текущая из-под престола Божия на Страшном Суде, произошла от пота животных, которые несли этот престол и потели огненным испарением. Река эта изливается в ад на головы грешников¹. Не знаю, можно ли, в соответствие этой легенде, вместе со Шварцем², производить Флегетон, Концит, Стикс и

¹ Eisenmenger. Entdecktes Judenthum, 1711, II, 345.

² Der Ursprung der Mythologie, стр. 70.

другие адские реки от мифических представлений об огненных потоках на небе: но, во всяком случае, огненная река нашего «Иконописного подлинника» и еврейской легенды берет свое начало на небе и, проходя по всему поприщу Страшного Суда, спускается в преисподнюю, а потому этой реке, даже по буквальному смыслу, вполне соответствует греческий Пюрифлегеон (знач. сжигающий огнем). Через огненную реку на Страшном Суде души должны переправиться. Роль Харона по русским духовным стихам исполняет Михаил Архангел, который перевозит только души праведные к пресветлому раю, предоставляя грешным самим брести по огненной реке и терпеть мучения. До настоящего времени раввины уверяют, что где-то протекает река, которая шесть дней в неделю изрыгает пламя и камни и только по субботам утихает. За этой рекой еврейский рай, называемый *Детью Моисеевыми*, еврейское царство, все наполненное детьми, но обладающими силой и воинским мужеством. Пред пришествием Мессии – так верят евреи – будет страшная война. Все народы сойдутся на битву с евреями, у широкой реки, через которую тем и другим надобно будет перейти. На реке будет два моста – чугунный и бумажный. Народы пойдут по чугунному мосту и провалятся, а евреи благополучно перейдут по бумажному мосту, который вместо свай будет стоять на ангелах¹.

Ниже престола из-за облака, по «Иконописному подлиннику», спускается рука: в ней души праведных, а на двух перстах висит *мерило праведное*, т.е. весы, на которых взвешиваются грехи и добродетели человеческие; под мерилом стоит душа, обнаженная. По верованиям индийцев, когда человек умрет, душа его отправляется в жилище бога Ямы, то есть в царство мертвых. Там судятся дела человека; один из служителей Ямы прочитывает их все по списку, а другой взвешивает на весах. По верованиям древних персов, души переходят через мост, на котором сам Ормузд чинит над ними суд и тут же взвешивает на весах их дела гений истины и правды. У египтян на суде председательствует Озирис, с жезлом и бичом

¹ Зарецкий. Очерк религиозных верований евреев. Одесса, 1873, стр. 33–34.

в руках. Бог месяца, Тот, с головой ибиса, записывает на доске результат испытания над душой, которое производится тем же порядком на мериле праведном или весах¹.

Особенно замечательно для сравнительного изучения изображение ада в виде пасти змия или вообще чудовища, встречающееся и в старинной иконографии западной, но особенно распространенное у нас и, по преданию, удержавшееся в русском искусстве до позднейшего времени². Иисус Христос, сходя в ад, спускается к самой пасти чудовища, извлекаемая из нее Адама, Еву и праотцев. Иногда, кроме пасти в голове, чудовище имеет другую с задней своей части: из первой показывается фигура Адама, из последней – Евы. По смыслу таких изображений надобно полагать, что извлекаемые из пасти чудовища праотцы до того времени пребывали во чреве его, как бы в соответствие символическому знамению Ионы, тридневно погребенному во чреве кита: так что в этом отношении русская иконография представляет нам только дальнейшее развитие древнехристианского символа Ионы, так часто встречающегося в живописи катакомб и в барельефах саркофагов первых веков христианства.

Распространенные между язычниками сказания о чудовище, поглощающем героя или бога, по исследованиям Тейлора³, соединяют в этом представлении миф о ночи с преданиями об аде. Так, космического героя Новой Зеландии, Мауи, побеждает прародительница его, Великая Женщина-Ночь, отражение которой можно видеть ежедневно, когда она скрывается или выступает там, где горизонт сливается с небом. Чудовище это такой необъятной величины, что багровый цвет утренней и вечерней зари есть не иное что, как ее колоссальные глаза.

¹ Lügen. Die Traditionen etc., стр. 458, 461. – Braun. Naturgeschichte der Sage, стр. 64.

² Тейлор. Первобытная культура, I, 312. Если бы автор был знаком с русской иконографией, то не отнесся бы к этому изображению как к редкости, уцелевшей в одном только экземпляре. См. снимки с русских миниатюр во II т. моих «Историч. очерк.», к стр. 228 и 384.

³ Первоб. культура, I, 308–319. – В литературе санскритской у индийцев, см. «Панчатантру» Бенфея, I, 153.

Чтоб убедиться, должны ли живущие на земле умирать или вечно жить, зеландский герой решил пройти во внутренность своей прародительницы-Ночи и потом вернуться назад из ее пасти. Намерение это привел он в исполнение, когда чудовище это спало, но едва он влез в его пасть по пояс, как оно проснулось, стиснуло его, и он лишился жизни. Новозеландцы думают, что солнце на ночь спускается в свою пещеру, купается в воде жизни или живой воде, и на рассвете возвращается из подземного мира: этим объясняется верование, что если бы человек точно так же низшел в ад и оттуда бы возвратился, то люди стали бы бессмертны. Потому-то там, где ночь и ад принимают личный образ в мифе, мы часто встречаем понятия, подобные тому, которое так просто выражено санскритским словом, означающим вечер, но имеющим буквальный смысл: *пасть или рот ночи*¹; потому же в «Ведах» утро или рассвет² изображается с пастью, в челюстях которой блестят вместо зубов копыя. Так же выражались скандинавы о богине смерти и ада (Hel, Hella), что у ней такая же пасть, как и у брата ее волка Фенрира, пожирающего небесные светила. С этой группой представлений Тейлор сближает мифы о Персее и Андромеде или Геракле и Гезионе, объясняемые по мифологии природы солнцем. Здесь заслуживает внимания тот вариант, по которому рассказывается, что когда троянский царь Лаомедон приковал дочь свою Гезиону к скале, в жертву морскому чудовищу, то Геракл спас деву, бросившись в открытую его пасть, и потом после трехдневной борьбы в его чреве вышел наружу. Дикари Северной Америки рассказывают о своем солнечном герое Манабозго, как он однажды, стараясь выудить царя рыб, был поглощен им вместе с лодкой, и как, будучи во чреве чудовища, убил его и потом вышел наружу. В Южной Африке распространены мифы, в которых сказывается, по-видимому, история мира, заключенного в чудовище Ночи и освобождаемого восходящим солнцем. Так, повествуется о некотором герое, который родился на свет взрослым и вполне мудрым. Все

¹ Раджанимукха.

² Сарамейя – слово, сближаемое учеными с греч. иринниями.

человечество, за исключением его матери и его самого, было пожрано чудовищем. Он напал на это чудовище и был им проглочен, но пропорол себе путь наружу и освободил из его чрева всех там заключенных.

Но воротимся к книге Люкена. В последней главе, как было замечено, он высказывает свою теорию о языческих богах и мифологии вообще. Почитание усопших предков, возведенных в сан героев, было, по Люкену, главным источником язычества. Затемненное предание об истории человеков выразилось в веровании о людях первобытного золотого века, которые были причтены к лику бессмертных и как боги заселили небо языческих мифологий. Собственно обоготворения матери язычество не знает, и хотя мифология создала целые толпы нимф, дриад и других так называемых стихийных духов или божеств природы, но все это, как выражается автор, не более как продукт фантазии и детски наивных воззрений на природу, тогда как в основе верования в души усопших и в демонов положено понятие о действительных существах. Изида, Демефа или Церера могли принять на себя заведование той или другой из сил и явлений природы, могли чествоваться в связи с рождающей и питающей Матерью-Землей, но первоначально и собственно это было не более как слабое отражение светлого образа первобытной жены и матери, не более как попытка привести в некоторую ясность помутившееся предание о действительной истории. Таким образом, заключает Люкен, если мы и допускаем некоторое влияние обоготворения природы на языческий мир богов, то все же этому принципу мы не можем приписывать такого исключительного значения, как новейшие мифологи, которые в обоготворении природы думают видеть основание языческого многобожия.

Для критической оценки этой теории я ничего лучше не могу сделать, как привести следующие слова архимандрита Хрисанфа:

«Взгляды древности на значение мифов, и особенно взгляды Евгемера, отчасти приняты были и нашей богословской наукой до последних времен, получив в ней своеобраз-

ное развитие. Не разделяя общего воззрения древних на происхождение мифов и религии вообще и исходя из мысли о падении и извращении в язычестве религиозных стремлений, богословы, вместе с древними, в языческой мифологии видели обезображенную историю, и по преимуществу историю библейскую. Так, Воссий (Vossius) в своем сочинении *“De theologia gentili et physiologia Christiana sive de progressu idololatriae”** сопоставлял Сатурна с Адамом, Януса и Прометея с Ноем, Плутона с Иафетом, Вулкана с библейским Тубалкаином, египетского Тифона с Огом, царем Васанским, замечая, что указанные библейские лица у язычников превращены в богов. Французский епископ Гюе (Huet) в своем сочинении *“Demonstratio Evangelica”** довел этот взгляд до крайности. Он доказывал, что все языческое вероучение есть обезображение Моисеева закона и учения и что сам Моисей есть первообраз языческих законодателей и богов, что он представляется под именами Зороастра, Орфея, Вулкана, а его жена Сепфора и сестра Мариам превращены в языческих богинь. Взгляд этот был несостоятелен не столько потому, что произвольно было подобное сопоставление библейских лиц с богами язычества (в содержании мифологии могла быть и обезображенная действительная история, и понятия о явлениях природы), сколько потому, что он не выяснял вопроса с психической точки зрения. Вопрос был не в том только, что составляет содержание мифологии, но главным образом в том, как и почему это содержание приняло ту форму, в какой мы находим его в язычестве. Общего понятия о падении и извращении религии было недостаточно; требовался психологический анализ понятий о религиозном состоянии человека в язычестве¹.

Таким образом, русский ученый, осторожнее Люкена и несравненно более его знакомый с современными исследованиями по сравнительной науке, отделяет всю массу мифологических подробностей в их бытовой, эпической и вообще жизненной обстановке от так называемого религиозного процесса языческих народов, отвлекаемого путем философского анали-

¹ Религии древнего мира, стр. 33–34.

за от этих подробностей. Противопоставляя еврейскому народу *языки*, или язычников, с их мифологией, он говорит:

«Почти каждая религия существует только для известного племени и народа; каждый бог есть бог национальный, и вне страны, где поклоняются ему, он теряет свое божественное достоинство, перестает быть богом, — он обязан защищать только Рим или Грецию, и вести для этого войну с богами Египта или Финикии. Каждый народ в соответствии с этим есть автохтон своей страны, перворожденный и древнейший из народов мира, и ведет свою родословную непременно от богов и богинь; история национальной жизни есть для него история целого мира и человечества; о жизни других народов он не хочет знать и не признает в них ничего достойного себя, ничего великого и славного. Частные свойства богов и богинь носят на себе отпечаток местной природы, стоят в связи с историей и судьбами своего народа и его страны, и вне сферы жизни этого народа не нужны, непригодны, непонятны, лишены смысла и значения... Эта разобщенность языческих религий, — продолжает автор далее, — необходимо связана с языческим воззрением на само божество и им обусловлена. Здесь видим мы, что язычество в своем целом есть религия натурализма в широком значении этого слова. Оно есть обожание природы и бытия конечного, ограниченного. Религиозные представления все и всецело привязаны к потоку явлений природы и человеческой жизни и не возвышаются над видимым миром; божества ищет древний человек среди того же мира, в котором живет». Отсюда извлекается и самое значение мифа: «На низших ступенях язычества человек не только не возвышает себя над потоком явлений, но и смешивает свое внутреннее с внешним, так что вся жизнь его превращается в мечту и сновидение. Отсюда мифы — эти *сония* древнего мира, из которых складывается содержание его религиозных верований. Словом, это хаотическое состояние духовной жизни» (стр. 10–13).

Сказанного здесь вполне достаточно в опровержение отсталого взгляда Люкена, полемизирующего против теории мифологии природы. Только все же остается неясным противо-

положение, проведенное русским ученым между язычниками и евреями; потому что и у этих последних предания и сказания прикреплены были также к родной почве, сами они также автохтоны, и сверх того, первородные по преимуществу: вся история их, весь их быт до мельчайших подробностей проникнуты религиозной идеей, которая нигде так тесно не сплелась со всеми отправлениями общественной и политической жизни, нигде так глубоко не вошла во все духовные интересы; они также выступают под знаменем своего Иеговы и во имя Его выключают себя из всех прочих народов. За ними остается великое преимущество в чистоте идеи о единобожии; но во всем остальном это такой же народ из костей и плоти, как и все другие, не только со страданиями и бедствиями, но и с увлечениями и заблуждениями, от которых иногда тщетно стараются отклонить и очистить его боговдохновенные его руководители. Иное дело, если б автор вел параллель между язычеством и христианством, которое вполне не от мира сего; и самое еврейство постольку выступает из среды прочих народов, поскольку освящается своим союзом с христианством: в противном же случае, отказавшись от этого союза, оно утрачивает свой смысл и, оставаясь при ветхом учении, рассеивается наконец по лицу всей земли — вместе с родной почвой теряя и свое всемирное в истории цивилизации значение.

Люкен для своей теории безразлично пользуется источниками разных времен, то мифами, то мистериями, то «Федоном» Платона, то стихами эпикурейца Лукреция, не затрудняясь, таким образом, критикой источников и не отличая раннего от позднейшего. Русский ученый, вооруженный всеми пособиями современной лингвистики и филологии, ясно понимает историю мифологии каждого из изучаемых им народов и не начинает, как делает Люкен, с космогонических и феогонических систем, как явления позднейшего¹, а ставит во главе своей системы следующий принцип:

¹ «В гимнах “Вед” еще нет определенных, выработанных теорий о происхождении мира, которые находим в позднейших прибавлениях к ним и в позднейшей литературе» (Религии древн. мира, стр. 229).

«В каждой из языческих религий человек боготворит сначала природу в ее непосредственных явлениях, ту сферу, среди которой живет; затем, сообразно с этой природой, роскошной или бедной, выдающейся с той или другой стороны, усыпляющей или возбуждающей его деятельность, направляющей эту деятельность на те или другие цели, стремится к более сложным и отвлеченным представлениям о жизни природы, об основе и началах этой жизни. Различие в том только, что один народ заходит далее в этом стремлении, другой менее, один достигает до представлений о силе духа, другой останавливается на переходе от явлений природы к явлениям разумности, третий остается исключительно в области явлений бездушной природы, выбирая из нее особенно выдающийся круг явлений» (стр. 14).

Так, дуалистическое учение о добре и зле, восходящее в своих началах к древнейшей эпохе арийских племен¹, наш автор усматривает на более высшей степени нравственного развития в религии иранской.

«Дуализм этот, – говорит он, – *вместе со временем* из стихийной, физической противоположности в явлениях природы переходит в область явлений нравственных и делается центром всего религиозного воззрения». «Этот дуализм, – продолжает он, – не исключает собой светлого взгляда на жизнь. Жизнь для иранца не была злом во всем своем целом, в самом существе своем, как для индийца. Зло жизни – только одна сторона ее. Злое начало иранцы видели только в тех явлениях природы, которые вредили человеку. И чем резче выступало начало зла, тем сильнее выдвигалась деятельность противоположной силы. Народы Ирана измыслили бога зла, но не затем, чтобы покориться ему; они твердо веровали в победу над ним доброго начала и сами выступали на борьбу с ним. Они чувствовали в себе и присутствие сил для этой борьбы» (стр. 489).

¹ «Зачатки дуализма, – говорит профессор Минаев, – нам встречаются и в древнеиндийской литературе; правда, в Индии эта сторона религиозного мировоззрения не получила такой степени законченности, как в Авесте. Но некоторые подробности заставляют думать, что она очень древняя» (Очерк фонетики и морфологии языка пали, 1872, стр. 4).

Исходя от теории о падении человека и о так называемом вырождении¹ и вместе с тем основываясь на результатах современной сравнительной науки о зачатках идеи единобожия у всех народов, и цивилизованных и диких², автор в своей системе ограничивается только народами историческими, предшествовавшими христианству. Обладая несравненно более богатыми материалами по сравнительной мифологии, нежели какие мог иметь под руками Шеллинг, русский ученый по объему предмета, кажется, остается в пределах, означенных этим философом в его философии мифологии, почему и называет свое исследование «Религии древнего мира», разделив его на два отдела – религии Востока, вошедшие теперь в первый том, и религии Запада, то есть народов классических, и преимущественно греков, так что в его систему не входят мифологии не только дикарей Нового Света, но и германцев, литвы или славян. Сверх того, самое ограничение вопроса религиозным сознанием отвлекает автора от народного быта с его нравами, обычаями и поэзией, от всей этой национальной локализации религиозных представлений, – в отвлеченную область философского умозрения, имею-

¹ «Религия должна прежде явиться в ее истинном виде; иначе не было бы и ее ложных форм, ее теней, потому что не было бы и основания для их явления, – говорит наш автор и далее заключает: – Итак, язычество представляет нам собой не начало в истории религии, не первобытный вид ее, а уклонение от этого последнего, затемнение и искажение истинных религиозных стремлений, отпадение человеческого духа от божества в мир природы» (стр. 65 и 11). О теориях вырождения и прогресса см. Тейлора «Первобытн. культура», в 1-й части гл. 2.

² Так, например, автор приводит по Макс Мюллеру следующее место о единобожии в «Ведах»: «В гимне спрашивается: „Кто знает и кто скажет, откуда пришли боги и откуда это широкое творение?“ *Боги пришли после, чем явилось творение*. Кто же знает, откуда они? Только Тот, от которого произошла эта широкая вселенная, только Он, который смотрит с высот неба, знает это» (стр. 52). В высшей степени важно в этом отношении наблюдение знаменитого ведиста над религиозным чувством творцов древнеарийских гимнов, высказанное им в 1865 г. в лекции о «Ведах». А именно: к которому бы из божеств ни обратился со своим молением поэт, к *Агни* (огонь), *Варуне* (небо и море), *Сурье* (солнце) или *Иindre* – божество, – это представляется ему в этот момент выше всех прочих, как бы единым, не только заслоняющим собой, но и включающим все прочие божества. Это, по М. Мюллеру, вовсе не то, что обыкновенно называют многобожием, однако нельзя назвать и чистым единобожием. См. его *Essays*, в нем. переводе, I, 24–25.

щего своим предметом чистую идею о божестве и возводящего все временные и местные уклонения к одному основному принципу, определяемому теологической нормой.

Такого рода исследования, обогащенные всеми пособиями современной сравнительной науки, выставляют в новом свете изучение народного быта и народной поэзии и искусства. Как бы ни было чисто само по себе, в своих принципах, религиозное учение, но, распространяясь в невежественной толпе, локализуясь в быте и нравах, оно погружается в массу суеверий и предрассудков и окрашивается затейливыми узорами баснословных вымыслов: чему множество примеров представляет нам средневековое католичество на Западе, как в фантастической иконографии романского стиля, так и в длинном ряде легенд, начиная от Урсулы с ее амазонским ополчением из одиннадцати тысяч девиц. Заблуждение распространяется шире, нежели чистая истина. Древние мистерии составляли достояние людей избранных, охранявших от толпы свою заветную тайну, которую потом открывала и исследовала философия. Между тем толпа не переставала коснеть в своей старобытной мифологии, претворяя отвлеченное учение в замысловатые мифы и слагая с ними воспоминания о своей старине в исторических сказках или сагах, которые для историков имеют иногда цену действительных фактов, поскольку такие сказания заявляют о национальном сознании народа и о взгляде его на свой быт и историю. Философское мышление есть уже позднейший плод духовного развития, которое на низших своих ступенях погружено в более конкретные представления, одеваемые в поэтическую форму мифа и сказания, и идеал поэтический заменяет для народных масс отвлеченные идеи философа и моралиста. В истории религии философ исследует более с объективной точки зрения самый процесс религиозного развития, сколько возможно в независимости от субъективного понимания и отношения к нему народных масс, того именно бытового отношения, которое для философа не имеет другого значения, как только по отклонению от нормы, по ошибкам или заблуждениям. Напротив того, историк культуры иначе и понять не

может религии, как в ее теснейшей связи с бытом, поэзией, суевериями, обычаями, нравами. Конечно, чем отвлеченнее от народности религиозное сознание, тем оно возвышеннее и чище; но с другой стороны, чем оно глубже входит во все духовные и нравственные отправления народного быта, тем оно конкретнее, доступнее для всех и каждого, тем оно жизненное. История человечества представляет нам картину непрерывной борьбы истины с заблуждениями: философия стремится к познанию истины во всей ее сущности; история культуры более имеет дела с так называемыми заблуждениями человеческого рода и приучает относиться к ним снисходительно, открывая в них следы и зародыши той же вечной истины.

XV

В истории двоеверия христианских народов нового мира надобно отличать два существенно различных между собой периода — *древнейший* и *позднейший*. Двоеверие древнейшего периода, как мы уже видели на разборе иконографических знаков, неминуемо должно было сложиться в представлениях при самом уже первом столкновении языческого и иудейского населения с учением и обрядами новой религии. Из того же двоеверного зародыша рано развились древнейшие из так называемых *апокрифов*, то есть таких баснословных сказаний, в которых история библейская и церковная искажена примесью мифов и сказок древних языческих народов¹. Таков, например, апокриф о крестном древе, которое будто бы сначала выросло на могиле Адама, потом при Соломоне служило мостом через поток, но когда царица Савская прозрела в нем будущее его назначение, было оно спрятано в земле или служило столпом в храме Соломоновом²; апокриф о царе Соломоне и брате его чудовище Китоврасе³, о Страшном Суде, которого иконографи-

¹ См. проф. Тихонравова «Памятники отреченной русской литературы», 1863, два тома. Мои «Исторические очерки», I, 484–487.

² Подробности см. в моих «Историч. очерк.», I, 489.

³ См. проф. Веселовского «Соломон и Китоврас», 1872.

ческие подробности частью мы рассмотрели, и много других. Само собой разумеется, что новообращаемые в христианство народы, вместе с чистым учением, рано должны были усвоить себе и всю ту двоеверную примесь древнейшего происхождения, которую распространяла в них как иконография, так и вообще книжная литература, переходившая в устные рассказы. Что же касается до двоеверия второго периода, то оно сложилось уже потом, в среде самых народностей, принявших христианство, у германцев, литвы, славян, которые, находя зародыш для своих вымыслов уже в воспринятой ими двоеверной смеси, тем легче могли расписывать ее ткань новыми узорами своей мифологии и вообще народных преданий¹.

¹ Проф. Веселовский в предисловии к упомянутому своему сочинению, стр. XII–XIV, недостаточно уяснил себе значение двоеверия в быту народном, именно потому что не отличил указанных мной двух периодов. «Мне кажется, — говорит он, — что теоретики средневековой мифологии должны будут поступиться частью своей программы: не всегда старые боги сохранялись в полуязыческой памяти средневекового христианина, прикрываясь только именами новых святых, удерживая за собой свою власть и атрибуты. Образы и верования средневекового Олимпа могли слагаться еще другим путем: учения христианства принимались не приготовленными к нему умами внешним образом; евангельские рассказы и легенды чем далее шли в народ, тем более прилаживались к такому пониманию, искажались; обряды, мелочи церковного обихода производили формальное впечатление, слово принималось за дело, всякому движению приписывалась особая сила, и по мере того как исчезал внутренний смысл, внешность давала богатый материал для суеверия, заговоров, гаданий и т.п.». Далее автор объясняет свою мысль примером: «Таким процессом скотий бог *Волос* мог так же естественно выработаться из св. *Власия*, покровителя животных, как по принятому мнению св. Власий подставиться на место коренного языческого Волоса. Я не доказываю первого, но позволяю себе пожалеть, что с указанной мной точки зрения история средневекового двоеверия слишком мало изучена». Но чтоб основательно изучить средневековое двоеверие, сначала надобно исследовать те двоеверные основы древнейшего периода, на которых оно возросло. Что же касается до примера, то действительно он неудачный. Потому что при форме *Волос* есть другая, шире и глубже между славянами распространенная и, следовательно, древнейшая — *Велес*, которая и у нас чередуется с формой *Волос*, а так как только по закону полногласия русского наречия, а не болгарского, сербского или чешского, возможен переход *Власа* (Власия) в *Волоса*, а не в *Велеса*, то форма *Велес* и в русском языке ничего общего не имеет с церковной *Власий*, а и тем менее в сербском и болгарском, и особенно в чешском, в котором *Власий* уже и потому не мог перейти в *Велеса*, что этот святой по латинскому произношению (*Blasius*) называется по-чешски *Блажей*, *Блажек* или *Блажек*.

Двоеверие древнейшего происхождения сверх того смешивалось у новых народов с настоящей мифологией древних язычников, которые в старину, как у нас, так и на Западе, назывались *еллинами*, а все языческое – *еллинским*, будет ли то свое, туземное или занесенное не только греко-римское, но и восточное или египетское¹. По понятиям благочестивых умов того времени, это было одно общее всем народам дьявольское наваждение, которому предназначено повсюду быть сокрушено и ниспровергнуто. Переходило же оно от одного народа к другому будто по наследию: «Начали еллины ставить трапезу роду и рожаницам, – сказано в одном старинном поучении², – так же египтяне, так же римляне, даже и до славян дошло, и славяне стали трапезу ставить роду и рожаницам, еще прежде Перуна бога их, а прежде того клали требы Упиям и Берегиням» и т.д. По другому поучению, древнерусские божества Перун, Хорс не только были взяты у треклятых еллин, но и были прежде «человецы-старейшины», равно как и Троян, оставивший по себе мифические предания у сербов, болгар и у нас в «Слове о полку Игореве» – «бьяше царь в Риме», то есть, надобно думать, император Траян³. Обычай средневековых писателей у нас и на Западе – объяснять мифологические имена у славян или германцев терминами мифологии греко-римской, – обычай, истекавший из той же теории исторической передачи мифологического предания, только более укреплял в умах эту теорию и вместе с тем вел к путанице в смешении самородных, туземных мифов и сказаний с пришлыми, иноземными. Так, например, в одной чешской рукописи божества классической мифологии переводятся названиями божеств славянских: *Пан–Велес, Юпитер–Перун, Венера–Лада, а Афродита–Прия* и пр.⁴

¹ См. в словаре Дюканжа под ἑλλήνες. В «Сказании о Борисе и Глебе», по изд. Срезневского, 1860, стр. 6, сказано о кн. Владимире: «Бе же муж правдив и милостив к нищим и к сиротам и ко вдовицам, *елин же бе верою*».

² См. «Слово», приписываемое св. Григорию и «Слово об откровении св. отец», в «Летописях» проф. Тихонравова, IV, 100; III, 5.

³ Мои «Исторические очерки», I, 385 и след.

⁴ Глоссы Вацерада, «Mater verborum», 1202. Шафарика и Палацкого «Die ältesten Denkmäler d. böhmisch. Spr.», 1840.

Отличие между своим язычеством и чужеземным, или еллинским, тем более ступшеывалось, чем более церковная литература выставляла на вид простонародные обычаи и преданья греко-римских областей, во многом сходные по первобытному сродству с язычеством народов новообращенных в христианство. Так, в «Кормчей книге» подробно описываются языческие обряды и игры античных *каланд*, то есть *календ* (*calendae*), например обычай скакать через зажженные костры и т.п.¹ Может быть, по этому классическому термину названа наша *коляда* – праздник Рождества Христова – с ее колядками и колядованием; все же, однако, в основе народной годовщины, то есть в языческих обрядах, с нею соединенных, нельзя не видеть принадлежность славянской народности первобытную, возникшую и утвердившуюся независимо от влияния Церкви. Таковую же путаницу в смешении туземной мифологии с влиянием книжным представляют нам так называемые *Русалии*, слово, которым в старину означали праздник Пятидесятницы, или Духов день, а вместе с тем, по толкованию старинных словарей, и *игры скоморошеские*, куда должны быть отнесены языческие обряды и народные игры на Русальной неделе, в годовщину русалок, и также и русалии в купальскую ночь².

У всех народов, особенно культурных, земледельческих и оседлых, языческие празднества, сопровождаемые мифами и обрядами, приурочивались к известным годовщинам, к известным дням и временам года, которым соответствовали и древнейшие народные названия месяцев, каковы *волчий, цветень, ярец, серпень* и пр.³, и которых число первоначально вовсе не определялось именно двенадцатью, как это было введено уже потом чрез книжное влияние по календарю греко-римскому, вместе и с самыми названиями: *январь, фев-*

¹ См. в моей «Исторической христоматии», стр. 382–384.

² Миклошич производит наши *Русалии* от лат *rosalia*, откуда будто бы и визант. Ρουσάλια. См. «Rusalien», в «Sitzungsb.», 1846, стр. 385, а также «Die fremdwörter in der slavisch. Spr.», там же, 1867, стр. 51.

³ Его же «Die Slavisch. Monatsnamen», там же, 1867.

раль и пр. Понятно, что перенесение церковных праздников на древние народные годовщины и вообще замена туземной терминологии времен года церковным календарем должна была внести новое смешение в народные верования и обряды. Таким образом, языческие празднества у славян весенние были прикрыты календарным именем св. Георгия или Егория Храброго, летняя годовщина солнноворота или *креса*, *кресин* – именем Иоанна Предтечи, по-народному – *Ивана Купала* или *на Купалу*, зимняя годовщина солнноворота, или *божич*, была покрыта праздником Рождества Христова и пр. Одним словом, как языческие капища водружением на них креста были претворяемы некогда в христианские храмы, так и годовщины языческие воспринимали свое крещение и вместе с ним получали новые имена церковного календаря; и как древнехристианские храмы, сооруженные из развалин языческих зданий, предлагают для археолога двоеверную смесь мифологических украшений с символами христианской иконографии, так и народные годовщины, и доселе справляемые у славян или германцев, в той же мере дают двоеверный материал для истории культуры.

Такое претворение языческого в христианское своими началами восходит еще к древнейшему периоду двоеверия. Именно потому-то народы новой Европы и прикрыли одними и теми же церковными именами некоторые из общих им всем языческих годовщин. Этим же объясняется распространение по всей Европе двоеверных сказаний, обычаев и преданий, приуроченных к какому-нибудь одному и тому же имени церковного календаря.

Для примера укажу на купальскую годовщину. По сербским и болгарским преданиям Иоанн Креститель взял под свое покровительство *кумовство* и *побратимство*¹. На южной оконечности итальянского населения, в Сицилии², обычай кумов-

¹ Вука Карадж. «Сербск. песни», II, 2, 11. Братьев Милодиновых «Болгарские песни», 62.

² Gius. Pitre. «Usi popolari Siciliani nella festa di J. Giovanni Battista», в «La Revista Europea», 1871, июнь.

ства (*comparatio*) тоже приурочивается к купальской годовщине, и самый обряд совершается теперь только между детьми от 8- до 12-летнего возраста. Чтобы покумиться, каждый из двоих кумящихся вырывает из головы по волосу: оба волоса соединяют вместе и крутят их, припевая припев, оканчивающийся стихом: «Мы кумовья, мы кумы!» При этом оба протягивают друг другу мизинцы правой руки, складывают их друг с другом и тотчас же отнимают, делая так несколько раз. Тогда же поют: «Кумовья, кумовья со св. Иваном; мы кумовья до самого Рождества: что имеем – разделим» и пр. В других местах Сицилии кумовство, сверх того, сопровождается обрядом сливания вместе слюней обоих кумящихся, как у других народов сливают вместе свою кровь для заключения по-братимства или как для заключения мира скандинавские боги Асы и Ваны плевали в сосуд и тем дали начало знаменитому напитку богов и вещей людей. Как у славян, особенно у сербов, кумовство считается самой сильной родственной связью и нарушение этого родства почитается величайшим грехом; так и в Сицилии св. Иоанн чествуется выше всех прочих святых, и именно потому, что он не только покровитель кумовства, но и как бы олицетворение этого обычая, святости которого подчиняются в Сицилии особы всех классов и состояний. Сказать *S. Giovanni* – это то же, что сказать кум (*compare*), и оба эти слова одно другое заменяют. Это есть для жителей Сицилии самое тесное родство, самое высокое и святое, которому уступает всякое другое, и самая высшая у них клятва – св. Иоанном (*Pri la S. Giovanni*). При этом приходит на мысль слово *кумить*, *кумити*, которое в сербском наречии употребляется в смысле сильно и усердно просить, например: «Я кумлю тебя во имя Бога, сделай то-то и то-то». В заключение о кумовстве, как обычае церковном, подчиненном покровительству Иоанна Крестителя, надобно заметить, что и самые слова *кум*, *кума*, без сомнения, уже книжного происхождения¹.

Главнейшие нити, которыми связывались церковные праздники Рождества Христова и Рождества Иоанна Пред-

¹ См. Миклошича, «Die Fremdvörter in den Slaw. Spr.» под словом *кумтр*.

течи (24 июня) с древними народными годовщинами зимнего и летнего солнцеворота, были намечены очень рано, так что намеки на эту связь церковных празднеств с народными встречаются уже в IV веке у Блаженного Августина, который ведет параллель между днем рождения Иоанна Предтечи, когда начинают убывать дни, и днем Рождества Христова, когда начинают они прибавляться, и указывает в этом знаменении символический смысл – уничтожения человеческого естества и возвеличения естества божественного¹. В церковных песнопениях у католиков до очевидности соединяются оба христианских празднества в понятии о солнце, которое есть Сам Христос, ответ же его – Иоанн Предтеча². С другой стороны, судьба Предтечи связана и с Иродом. По преданию, Предтеча был усековен (29 августа) в день рождения Ирода, что легко могло быть применено к представлению о солнце, которое гибнет или теряет свою силу, когда нарождается враждебный ему демон холода, ведущий за собой зиму. Кроме того, это демоническое существо, по варварскому обычаю кровосмешения, вступает в брак со своей сестрой, в чем и обличает его Иоанн Предтеча. Сверх того, по средневековым преданиям, сама Иродиада или дочь Ирода Pharaildis, как жена Пентефрия, мстит Иоанну за то, что он отверг ее любовь³. Таким образом, гетеризм купальской ночи, ведущий свое начало от грубых нравов быта доисторического, получил новое себе подкрепление в гетеризме Иродиады. Самый клад, который вырывают накануне Ивана Купалы, может быть, первоначально – само солнце, был уже низведен под землю в легендах об Иоанне Предтече; то есть сам Иван Купало был низведен в темные погребя, где хранилось золото;

¹ Ut humiliaretur homo, hodie natus est Ioannes, quo incipiunt decrescere dies; ut exaltetur Deus, eo die natus est Christus, que incipiunt crescere dies. Sacramentum magnum est.

² Католические легенды и песнопения см. De-Gubernatis, «I fuochi di S. Giovanni», в «La Revista Europea», 1871, июнь.

³ См. эпизод из «Reinardus vulpes», у Вольфа в «Beiträge zur deutsch. Mythol.», II, 146. Впрочем, и сама Иродиада называется Фараильдью (*farende Hilde*, по объяснению немецких ученых).

потому что, по католической легенде, Иоанн Креститель был заточен и усекут в замке (*Macheronte*), в котором Ирод хранил свои сокровища. Преступная страсть Иродиады к Предтече не погасла с его усековением. По немецким преданиям, когда несла она на блюде его голову, орошая ее слезами и лобызая, тогда из уст усекутой главы дохнул такой ураган, что поднял Иродиаду на облака, где она и доселе осуждена носиться¹. Уже в первые века христианства Иродиаду смешали с Дианой, и этому, по тогдашним верованиям, демоническому существу подчинили, как представительнице, нечестивую ватагу ведьм, которые будто бы мчатся на разных животных в полуночной тишине вслед за Дианой или Иродиадой, тоже скачущей на животном². Это двоеверное предание, сложенное из элементов языческого и христианского, в Германии приуроченное к ночи *св. Вальпурги* (*Walpurgisnacht*, 1 мая)³, у нас присоединилось, уже как позднейший наносный слой, к страшилам, окружающим таинственную ночь накануне Ивана Купалы (24 июня), и тем больше было это кстати, что предводительницей ведьм, справляющих в эту ночь свой шабаш, была та самая Иродиада, которая, по церковным сказаниям, соединялась с памятью о Предтече.

Если, с одной стороны, церковные предания получили здесь окраску двоеверия, то с другой — народная поэзия, взяв своим сюжетом этот же предмет, только более втягивала его в мифическую обстановку своего эпического склада. В песнях болгарских и сербских⁴ берется церковное предание об отношении Иоанна Предтечи к Ироду и обставляется эпическим вымыслом, в котором черты иконографического типа Предтечи смешиваются с народными преданиями космогонического содержания. В основу положена мысль о борьбе светлого существа с темным, доброго со злым, святого с грешным, борь-

¹ Simrock. Handb. des deutsch. Myth., по 1-му изд., стр. 396, 495.

² Roskoff. Geschichte des Teufels, 1869, I, 271.

³ Rochholz. Drei Gaugöttinnen, 1870, стр. 54 и след.

⁴ Братьев Миладиновых «Болг песни», стр. 57–69; Вука Карадж. «Сербск. песни», II, 81–84; сл. у Бессонова «Калики перехож.», III, 601–5.

ба именно из-за царской власти, из-за престола или короны. Мысль о Младенце Христе, Которого преследуют как предвозвещенного будущего Царя, соединяется с мыслью о христианском мученике вообще, гонимом своими мучителями. Потому врагом Предтечи, по сербским песням, является не Ирод, а Диоклетиан (по-сербски Дуклиян). По песне болгарской, имя мучителя локализуется в ближайшей местности: это царь Будимский, в Будиме-граде¹.

По болгарской песне, сирота Иован (Иоанн) родился в селе Ладогере (иначе в селе Владимире) от бедной вдовы или же просто от *невесты*, то есть от жены вообще, причем, согласно эпическому строю, ведущему героев по женскому колену, об отце не упоминается; матери же этой дается знаменательное имя *Струмница*, то есть вообще *река* или *речная*². Если имя это не простая случайность, а эпическая формула, намекающая на самый сюжет рассказа, то в этой подробности можно подметить любопытный след отношения предания об Иване Купале к воде.

Иован родился с великим знаком на рамени, а именно, у него были позлащенные крылья – любопытная подробность, совпадающая с чертами известного иконографического типа Иоанна Предтечи с *крыльями*³. Кроме того, на руках у него было написано, что он будет королем в городе Будиме. Узнает об этом сам король, и, по одному рассказу, мальчика Иована велит мучить разными муками (как мучают Егория Храброго), но ничто его не берет; по другому рассказу, более согласному с церковным сказанием, заключает его в темницу, но там явля-

¹ Или угорский *Буда*, Офен, или *Видин* на Дунае.

² *Струмница* в болг языке имеет еще форму: *Струмица*, от *Струма* (греч. Стримон) – река и город на ней с областью, которую населяют *струмене*, в Македонии. Слич. польск. *струмен* – ручей, поток, латышск. *Straume*, нем. *Strom*, русск. *струя*, *остров* (как бы *оток*); сюда относят окончание *стер* в названиях рек: *Ister*, древн. *Danaster* (Днестр), литовск. *Inster*, приток Прегеля. См. *Förstermann*. «Die wurzel *Sru* in Flussnamem», у Куна в «Zeitschr. für vergleich. Sprachforsch.», IX, стр. 276.

³ См. и самое изображение этого иконописного типа в моей монографии «Общие понятия о русской иконописи», в «Сборнике» на 1866, изд. Общ. древн. рус. искусства, стр. 79.

ются к нему св. Пятка и св. Неделя, охраняют его и учат грамоте. Вместо того чтоб быть усекутým, сам Иован отсекает саблей голову королю и воцаряется в Будиме.

По сербской песне, царь Дуклиян и Иоанн Креститель – *побратимы*, то есть названные братья. Сидят они на песке, по край соленого моря и, по обычаю сербских героев, пьют вино. И говорит Иван Дуклияну: «Ну-ка, побратиме, давай играть – ты своим венцом (короной), а я – яблоком». И стали играть. Иван пустил яблоком, и оно упало в глубокое море, отчего так опечалился он, что стал плакать. Чтоб утешить побратима, царь Дуклиян решился сам броситься в море и достать яблоко, только сначала берет с Ивана клятву, что он не возьмет себе его венца, и, сверх того, для охранения этого сокровища оставляет сторожить птицу Злогласницу. Только что царь Дуклиян кинулся в глубину, Иван заледенил море двенадцатью льдами, потом схватил золотой венец и полетел с ним в небесную высоту. Закаркала птица Злогласница, догадался царь на дне моря, проломал все двенадцать льдов громадным камнем и потом, распустив свои крылья, полетел за Иваном в погоню, достиг его у ворот небесных и ухватил за правую ногу: что ухватил, то и вырвал. В слезах явился Иван пред Господом, принес на небо *светлое солнце* (так называется здесь песня этот золотой царский венец) и жаловался Богу, как его царь изувечил. Тогда говорил ему Сам Господь: «А не бойся, мой верный слуга! Я сделаю так всякому!» И с тех пор стала выемка в ступне сысподу у всякого человека¹.

Как предания о Егории Храбром в своем смутном двоеверии восходят далеко за пределы христианской эры и христианских народностей, так и народное двоеверное чествование – *Громовника Или*². Известно, что этим церковным именем было прикрито божество грома и молнии, носящее у разных

¹ Сравнительные данные для этого сказания см. в «Русск. вестн.», 1872, № 10, стр. 688. Вариант космогонического содержания в сербск. сказке см. в моих «Истор. очерк.», I, 353.

² Якова Гримма «Deutsche Mythologie», по 2-му изд., стр. 157–159. Schwartz, «Der Ursprung d. Mythologie», 94.

народов имена Юпитера, Тора, Перуна или Перкуна и пр.; но замечательно то, что под этим же церковным именем оно чувствуется кое-где и между народностями полухристианскими и даже языческими, например на Кавказе у осетинцев, а у черкасских татар еще Олеарий в своем путешествии главным праздником называет именно Ильин день¹.

Какими бы путями ни распространилось по народностям это церковное имя, для нас важно здесь то, что самое двоеверие в смешении языческого верования с темным намеком на библейскую личность произошло не на русской или вообще славянской почве, а занесено вместе с другими баснословными переделками Св. Писания, путем книжного влияния. Любопытное свидетельство о том, восходящее до X века, мы находим в греческом житии св. Андрея Юродивого цареградского². В беседе его с учеником Епифанием между прочим зашла речь о разных явлениях природы, а также и о грозе. Епифаний спрашивает: «Правду ли говорят, что Илья пророк, на колеснице едзя, гремит и молнию пускает по облакам и гонит змия?» Учитель, относя к сказкам невежд баснословие о езде Илии по небу и борьбе его со змием, тем не менее не отрицает его участия в подаении дождя: «Благодать же имеет на дожде и молит Бога, дабы в годину бездождия дал на землю дождь»³; а что молния жжет змия, о том не спорю, продолжает он: «Право бо есть, бо святой Илия пускает молнию, не буди того! Но ангел Господень приставлен есть на се». А змий этот бывает от того, что дьявол входит в обыкновенную змею, и она возрастает, будучи с ним в одно тело, и так становится змий велик зверь, и лют, и горек. Выходит из гнезда своего вредити людям и их погубити. Видит то с небеси Бог и, чтоб отвратить зло, «велит ангелу, приставленному к молнии, и абие начнет гремети на змия и посылает молнииину трубу и пожжет его».

¹ По переводу г. Барсова, стр. 104.

² *Великие Минеи Четии* 1870 года; октябрь, столб. 190–191.

³ На основании церковного предания, на что указывает Афанасьев в «Поэтическ. воззрен. славян», I, 477.

Этот отрывок из византийской беседы достаточно знакомит читателя с той смутной средой двоеверия, в которой самые опровержения языческой лжи основывались на подобных же языческих представлениях о каких-то стихийных божествах, приставленных к молнии, грому, ветрам, воде и т.п. точно так, как эти же стихийные фигуры в античных формах классического искусства до позднейшего времени изображались, например, на миниатюрах русских лицевых Апокалипсисов. Если тип громовника Илии, уже готовый в своем двоеверном составе, вошел в преданья сербские, болгарские, русские, если то же должно сказать и о типе Егория Храброго, то для истории первых начатков христианства на Руси должен получить новый смысл тот факт, что между самыми древнейшими храмами на Руси называются посвященные св. Илии и св. Георгию. Еще при Игоре существовала в Киеве церковь во имя св. Илии; по позднейшим летописям, князь Владимир, крестив землю Русскую, «постави в Киеве первую церковь Св. Георгия». Так как на Русь перешли оба эти типа уже в их двоеверном составе, и даже с самыми комментариями этого двоеверия, как это явствует из приведенного отрывка о громовнике Илии, то не славянские Перун и Ярило или какое другое божество прикрыты были церковными именами Илии и Георгия, а эти имена, еще до внесения на Русь церковного календаря, были уже двоеверно смешаны с целыми рядами мифических образов, первобытно родственных нашему Перуну или Ярилу: так что в этом смысле наш *Илья Муромец*, если только приписывать значение его крещеному имени, должен будет считаться не прямым потомком славяно-литовского Перуна-Перкуна, а позднейшей отраслью тех отдаленных родоначальников, которых общий мифологический смысл был прикрыт когда-то церковным именем Илии¹.

¹ Приводимые мной соображения эти если оправдаются критикой, должны будут обнаружить ту односторонность взгляда, которая по этому же предмету высказана была у меня в рецензии на «Илью Муромца» профессора Миллера в «Журнале Министерства народного просвещения» 1871 года, апрель, стр. 215.

XVI

Само собою разумеется, что средневековое невежество, не имея научных средств, чтобы в точности отделить истину от заблуждений, очень легко примиряло свою религиозную совесть с закоренелым в народностях двоеверием и, не довольствуясь древнейшими его вымыслами, только более и более усложняло его новыми наростами, давшими обильное содержание для позднейшего, или второго, периода в истории двоеверия, который на Западе не перестает развиваться до самой Реформации, а у нас доходит даже до XVIII столетия. К этому периоду относится та необозримая масса поэтических и художественных произведений, в которых чудовищная смесь христианских понятий и церковных имен с вымыслами разного происхождения доходит до такой крайней степени, что служит самым точным выражением того хаотического состояния умов, в котором не было никакой возможности в надлежащей ясности положить определенные границы между истиной и заблуждением, между дозволенным и недозволенным, даже между православным или католическим и ересью. Для примера довольно будет указать, с одной стороны, на фантастические легенды, сюжетами из которых Джотто расписал стены Ассизского храма над останками св. Франциска, который признается одним из основных столпов католической Церкви, и, с другой стороны, — на самого ревностного католика и религиознейшего из средневековых поэтов, великого творца «Божественной комедии», который именно за чистоту своих религиозных убеждений и был осужден папством в еретичестве.

Когда средневековая теология критически отнеслась к текстам Св. Писания и к преданиям и учению Церкви, тогда многие из вымышленных сказаний и легенд как древнего, так и позднего происхождения были причислены к так называемым *апокрифам* или писаниям *отреченным*, то есть запрещенным, чтение которых возбранялось. Но как всякий закон не изъе́млет постоянных уклонений от него в действительной жизни, так и этот теоретический, цензурный взгляд на леген-

ды и вымыслы далеко не оправдывался на практике; потому что и на Западе, и на Востоке самые уже храмы христианские не только не гнушались для своего украшения сюжетами из легенд и сказаний, заведомо признанных за отреченные, но и распространяли их влияние между верующим народом, предлагая их в благочестивое ему назидание и в живописи и мозаиках на внутренних стенах, и в скульптурных украшениях снаружи. Апокриф, или легенда, не нарушая в набожных умах веры в святость истинных текстов Писания, принимались частью и в смысле пиитического их украшения, как невинная поблжка воображению, наконец, просто как издавна идущее иконографическое предание, к которому относиться критически никому не приходило в голову. Потому в темные средние века апокриф был принадлежностью не какой-нибудь секты или ереси, а вообще искусства и литературы христианской; и хотя бы иные воззрения, принятые легендой и иконографией, первоначально возникли на почве какого-нибудь еретического толка или потом были им усвоены, то все же повсеместное их распространение между населением господствующей Церкви сглаживало с них специальный оттенок сектантского толка. Иконографические школы Востока и Запада, в течение веков воспроизводя в церковном искусстве сюжеты апокрифические, без сомнения, немало способствовали сохранению и развитию их в верованиях и представлениях народа, а также и в поэзии, по ее сродству с другими искусствами. Мы уже видели, как двоеверие иконографических подробностей в изображении Страшного Суда находит себе прямое соответствие в народных духовных стихах, воспевающих тот же предмет.

До какой степени оказывалась в средние века терпимость к так называемым апокрифам, читатель может видеть из следующих двух примеров, одного из истории искусства и другого – из истории литературы.

Во Флоренции есть храм во имя *Креста Господня* (S. Croce), сооруженный при одном из первых по времени монастырей ордена св. Франциска, еще в XIV столетии украшенный живописными произведениями Джотто и его современ-

ников и последователей, а в настоящее время соединяющий в себе для флорентинцев значение Пантеона с Вестминстерским аббатством, потому что в этом храме воздвигаются памятники великим людям Италии. Итак, чтобы наглядно объяснить благочестивым гражданам Флоренции самую идею, во имя которой был воздвигнут этот храм, предположено было в XIV же столетии на стенах и сводах главной его капеллы, или так называемого хора, изложить в живописных изображениях самую историю Креста. Задачу эту выполнил живописец того времени Аньоло Гадди¹. И что же? В усердном желании предложить полную историю этого священного символа живописец начинает от Адама и Соломона, то есть, с наивным доверием относясь к известному апокрифу, изображает, как Сиф, возвратившись с ветвью райского древа, сажает ее на смертных останках усопшего Адама, и потом как царица Савская, прозрев своим вещим духом в бревне, положенном через поток, крестное древо, воздает ему чествование в коленопреклоненной молитве.

Другой, столько же убедительный, пример в области поэзии предлагает нам «История о пустынноике Варлааме и об Иоасафе царевиче», распространившаяся в средние века по всей Европе, в переводах, переделках и отрывками в извлечениях из нее отдельных эпизодов, которые художники переносили в иконографию, как, например, известный рассказ о человеке, стремящемся по древу жизни к сладостям мира сего², а рассказчики переделывали в забавные повести в стихах и прозе, как, например, притчу о том, как одному мальчику, до двенадцатилетнего возраста удаленному от всего мира и до тех пор ничего не видавшему, когда наконец были показаны разные драгоценности, кони и всадники и всякая роскошь, то он во всем этом больше всего пленился красотой женщин, несмотря на то, что их выдали ему под страшным именем самих бесов³.

¹ Förster. Geschichte der Italienischen Kunst, 1870, II, стр. 405–408.

² Русский вестник, 1872, № 10, стр. 650.

³ «История о Варл. и Иоас.» по московск. изданию 1681, глава 30, лист 157. В «Cento novelle», новелла 14-я; у Боккаччио в «Декамероне», во вступлении в 4-й день; фон дер Гегена в «Gesammtabenteuer», II, № 23, и мн. др.

Независимо от занимательных эпизодов самая идея этой «Истории» имела высокий интерес для средневекового благочестия по изображению внутреннего нравственного процесса, который совершается в душе юного индийского царевича Иоасафа в его непреодолимом стремлении из язычества перейти в христианскую веру. Будто бы индийский царь Авенир, желая предотвратить своего сына Иоасафа от распространявшегося тогда в Индии христианства, устранил в его воспитании все, что только могло бы навести его на мысль о бедствиях человеческих, о болезни и смерти, все, что могло бы отвратить юношу от утех и радостей временной жизни, что могло бы внушить ему идею о недовольстве жизнью земной и о стремлении к вечности. Но старания язычника Авенира были напрасны. Царевич, несмотря на все заботы воспитателей, нечаянно увидел случаи человеческих бедствий и болезней и познакомился с мрачной мыслью о неизбежной для всех смерти. Тогда-то является к Иоасафу пустынный Варлаам, в виде купца с драгоценным камнем, и обращает юношу в христианскую веру. По смерти отца Иоасаф отказался от царской власти и, по аскетическому влечению, удалился в пустыню, где и спасался вместе с Варлаамом.

По исследованиям новейших ученых¹, вся эта «История» есть не что иное, как переделка на христианские понятия и нравы жития самого Будды, в сочинении, известном под именем «Лалита-Вистара», и буддийские стремления к отшельнической жизни послужили образцом для стремлений юного царевича Иоасафа. Отец Будды тоже был царь. Когда родился у него сын, было предсказано, что он стяжает великую славу и будет или знаменитым царем, или же вместе с собой возведет на престол отшельническую жизнь и прославится по всему миру. Чтоб отклонить сына от мысли о лишениях, составляющей принцип отшельничества буддийского,

¹ Liebrecht. «Die quellen des Barlaam und Iosaphat»; в журнале Эберта «Jahrbuch für roman. u. engl. Literatur», 1860, II, стр. 314. Веселовского «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе», стр. 159. Макса Мюллера «Es-says», 1872, III, стр. 322 и след.

царь окружил своего сына во дворце и садах всевозможными удовольствиями жизни, чтобы погрузить юную душу в чувственные наслаждения, чтобы внушить и воспитать в ней отвращение ко всяким бедствиям и болезням: для того, так же как и пред Иоасафом царевичем, строжайше было запрещено не делать ни малейшего намека на болезни, старость или смерть. Но и здесь все старания были напрасны. Через несколько времени, когда царевич получил от отца позволение делать увеселительные прогулки, он выезжает трижды и каждый раз встречает в мире треволнений для себя новости о бедствиях человеческих и извлекает из них назидание. В первую прогулку, выехав в восточные врата, он встречает дряхлого старика и узнает, что такое старость; во вторую прогулку, в южные врата, он видит изможденного страшной лихорадкой и знакомится с болезнью; в третью прогулку, в западные врата, встречает похороны и узнает, что все люди умирают. Возмущенный приобретенным опытом, царевич остается в сильном раздумье и волнении до тех пор, пока новая встреча не решает его недоумения и самой судьбы его. Однажды, выезжая на прогулку через северные врата, он встречает необыкновенно странного человека. Смирение соединялось в нем с величием. «Что это за человек?» – спрашивает царевич своего возницу. «Господин, – отвечает возница, – это один из тех, которых называют нищими. Он отказался от всяких удовольствий и желаний и проводит жизнь строгую. Он стремится только к одному – чтобы покорить самого себя, и избрал житие созерцательное. Без страстей и без зависти обходит он мир и просит милостыню». – «Вот это хорошо сказано, – восклицает царственный юноша, – мудрецы всегда восхваляли созерцательную жизнь. Таково будет и мое прибежище, и всех других людей: это поведет нас к истинной жизни, к счастью и бессмертию!»¹

Как церковная иконография, и западная, и восточная, изобилует сюжетами, известными в литературе под именем апокрифических, так и эта аскетическая история, перели-

¹ Архим. Хрисанф. Религии древнего мира, I, 377–381.

цованная на новый лад, получила себе место в календарях, житейниках и прологах, в которых, замечу мимоходом, попадаются тоже апокрифы и вообще назидательные рассказы вымышленного содержания.

Как ни очевиден тот факт, что двоеверие в средние века далеко не было принадлежностью какой-нибудь ереси или секты, что так называемые апокрифы и легенды сомнительного происхождения в течение многих столетий продолжали поучать благочестивую толпу со стен и сводов самих храмов и что чем далее в старину, тем незаметнее тень двоеверия сливалась со светом истины; однако в последнее время в нашей ученой литературе было пущено в ход мнение, которое стоит в решительном противоречии с изложенными мною здесь соображениями. Профессор Веселовский в упомянутом уже сочинении о Соломоне и Китоврасе, исследуя распространение этого сказания вместе с другими апокрифическими с Востока на Запад, полагает, что пути эти были пролагаемы сектантами и еретиками и что в этом религиозно-литературном общении болгарские *богомилы* могли быть посредниками между Востоком и Западом.

Представителями этого общения, по словам автора¹, «были те синкретические ереси, которые к основам христианства примешали религиозные понятия Ирана и буддистским легендам давали псевдохристианскую окраску. Эти ереси коснулись почвы Византии прежде, чем проникли в Европу, куда они приносили свои двоеверные учения и вместе с ними новый легендарный материал. Первые выразились в целом ряде апокрифов, отвечавших духу двоеверия; легенды можно было найти и в апокрифах или они приходили и от-

¹ Введение, стр. XI–XII. – Впрочем, в статье, написанной позднее этого, сам автор значительно смягчает теперь сущность главных положений своей книги о *Соломоне и Китоврасе*: «Я разумел под апокрифом не только подложные, тенденциозные сочинения, которые назначены были выражать учения какого-нибудь полухристианского толка, но вместе с индексом Геласия и нашими индексами – те отреченные книги, которые, *не заключая в себе ничего определенно еретического*, несмотря на это, наводили на народ тьму нехристианского суеверия» (Наблюдения над историей некот. романт. сюжетов и пр. «Журнал. Мин. народн. просв.», 1873, № 2, стр. 148).

дельно тем же путем и под тем же влиянием, и скоро принимались, когда, как в Варлааме и Иоасафе, они обставлялись христианскими именами и понятиями. Отдельные рассказы из этого жития встречаются в славянских рукописях с пометкой: *от болгарских книг*; я склонен сблизить это указание с названием *болгарских басен*, которое те же рукописи дают измышлениям дуалистов-богомил¹. Литературное влияние Востока шло по следам религиозного; литература еретических «басен и кошунов» представляется мне посредствующим звеном в этом старом общении с Азией, которое было тем сильнее, что оно затрагивало религиозные интересы, развитые в средневековом обществе, и было тем постояннее, что оно оставило памятники».

Таково мнение г. Веселовского, положенное им в основу всего его исследования о переходе индийского сказания о Викрамадитье через талмудические и другие сказания о Соломоне в византийско-болгарский апокриф о Соломоне и Китоврасе, и потом, через посредство этого последнего – путем и еретических учений богомилов, катаров, альбигойцев

¹ Для незнакомых с учением богомилов предлагаю из него несколько выдержек по книге профес. Голубинского. «Они признавали верховного Бога доброго, который, по их учению, сотворил невидимый духовный мир, и отпавшего демона злого, который сотворил видимый вещественный мир.» – «Слово сошло с небес и воплотилось не действительной плотью, а только привидением, вошед чрез правое ухо Девы и вышел тем же путем.» – «О крестных страданиях Христовых богомилы учили, что Он распят был не по своей воле и не за спасение человеческое, но по нужде; что демоны измыслили крест, чтобы погубить Его. Посему они называли крест враждой Богу.» – «За иконопочитание они называли православных идолопоклонниками.» – «Иерархическое устройство у богомилов состояло в том, что каждая частная община или церковь имела своего учителя, который имел под собой двенадцать учеников, именовавшихся апостолами.» – «Они заповедовали не заботиться о завтрашнем дне и сами по большей части брали на себя подвиг нищеты, питаясь тем, что ходили из дома в дом и собирали милостыню.» – «Признавая учреждение брака делом дьявола, богомилы заповедовали и содержали безбрачие и питали величайшее отвращение к детям, хотя бы происшедшим и от законных супружеств» (Краткий очерк истории Православных Церквей Болгарской, Сербской и Румынской, 1871, стр. 157–165). Мысль г. Веселовского о богомильском происхождении некоторых апокрифов и распространении их через посредство богомилов, напр. о крестном древе, высказана была уже проф. Голубинским, на стр. 164.

и других, – в западные сказания о Соломоне и Морольфе и в мифическую личность Мерлина, усвоенную эпическим циклом об Артуре и Санграле, или Грале.

Несостоятельность этого мнения оказывается в явном противоречии его со всей областью древнехристианской литературы и иконографии. Сколько сказочного, с точки зрения строгой теологической цензуры, сколько апокрифического предлагают нам, например, западные легенды о св. Урсуле, св. Вальпурге¹, и многие другие, которые, однако, приняты Католической церковью вообще, а не какой-либо одной из еретических сект? Самая та чаша, послужившая основой сказаний о Санграле, которую, по наивному свидетельству апокрифа, царица Савская принесла в дар Соломону и которая будто бы потом была употреблена на Тайной Вечери, будто бы эта самая чаша (*Sagro Catino*), **перенесенная в начале XII века из Кесарии в Геную**, и доселе показывается в Генуэзском соборе как вообще католическая святыня, а не как памятник какого-нибудь еретического толка. Точно так же и Аньоло Гадди расписывал храм Св. Креста сюжетами из апокрифа о крестном древе не как еретик, в видах пропаганды своего еретического толка, а как добрый католик, в назидание францисканской братии.

В подтверждение своих доводов о влиянии ересей на средневековое двоеверие г. Веселовский не раз касается иконографических фактов² и постоянно вводит своих читателей в недоразумение, не делая строгого различия между самым происхождением или зарождением того или другого из иконографических знаков и между последующим затем распространением их в церковной практике и всеобщим признанием за ними безупречной годности. И иконография катакомб сложилась из разных элементов, в которых усматриваются

¹ Oskar Schade. Die Sage von der Heiligen Ursula, 1854. – Rochholz. Drei Gaugöttinnen, 1870. – Zingerle. Die Oswaldlegende und ihre Beziehung zur deutschen Mythologie, 1856 и мн. др. Особенно много для христианских легенд предлагает Вольф в «Beiträge zur deutschen Mythologie», 2 тома. 1852–1857. Слич. также Адольфа Мори «Essai sur les Legendes pieuses du moyen age», 1843.

² Славянск. сказ. о Солом. и Китовр., стр. 140–141, 156, 173, 190–191, 195, 199.

далеко не церковные воззрения и формы, заимствованные из доктрин, мифологии и искусства языческих народов Востока и Запада; однако не назовет же ученый нашего времени эту иконографию иллюстрацией какой-нибудь одной или нескольких еретических сект. По христианской археологии¹, *Лев* между прочим есть символ *подпоры и бдения*: «Егда же спит – говорится в «Физиологе», – иметь очи свои отверсты». Если же возводить этот символ к его древнейшему источнику, то от романских колонн, стоящих на львах, через ветхозаветный престол царя Соломона, мы дойдем до гиероглифики Гореполлона, по которой это животное есть символ бдящего солнца, а изображение его служило подпорой престола египетских царей. И если действительно таково происхождение *Льва* в символе бдения и подпоры, то заключать отсюда о еретичестве колонн романского стиля было бы столько же неуместно, как приписать какой-нибудь еретической же секте в церковных памятниках изображение Ночи, Луны и Солнца в языческих типах Дианы и Аполлона.

Еще пример. Между прилепами, украшающими Дмитриевский собор во Владимире (1197), на одном изображена человеческая фигура, возносимая наверх двумя крылатыми животными, над которыми она держит в обеих руках по зверю, будто с тем, чтоб ими кормить этих животных². Следуя Дюрану, подобные же изображения указывает г. Веселовский на Западе и объясняет этот сюжет известным эпизодом из сказочной истории об Александре Македонском, как этот герой, желая испытать небесную высоту, вздумал подняться на небо на крылатых животных, наученных летать по воздуху. Он стал в клетку, к которой были привязаны эти животные, и в обе руки взял сырого мяса, и животные, стремясь к мясу, возносили его вверх. В древнейшем источнике, по иранскому

¹ Otte. Handbuch der Kirchlichen Kunst Archaeologie, изд. 4-е, 1863, стр. 871.

² Графа Строганова «Дмитриевский собор», 1849. Изображение см. на табл. XI. Подробное исследование этого иконографического знака с приложением снимков см. в монографии графа Уварова об архитектуре XII в. в княжестве Суздальском («Труды Первого археологич. съезда», 1871, стр. 255 и след.).

сказанию, царь *Кай-Каус* (индийск. *Кава Уи*) в своем высокомерии тоже пытается взлететь на небо. К ножкам престола, на который садится этот царь, привязывают четырех орлов, которые и возносят его к звездам, но оттуда, к его посрамлению, низвергают его на землю¹. Теперь спрашивается: эта на животных возлетающая к небу фигура, заимствованная восточной и западной иконографией, вероятно, из какого-нибудь книжного источника и состоящая в связи с апокрифами, может ли служить обличением в еретичестве мастеров романского стиля, на том только основании, что в тех апокрифах удержалось предание о какой-то доктрине иранской религии? Мастера, распространившие этот иконографический сюжет, так же мало думали о его первоначальном апокрифическом или еретическом смысле, как и те аварские рассказчики, которые на Кавказе и доселе передают, в своей легенде о герое *Медвежье Ухо*² тот же самый сюжет, и еще притом в его древнейшем мифологическом составе, сближающем мифы о греческих Дедале и Икаре и о германском Волунде с известным в мифологиях общим местом об увечье или изъяне³, так что в этой аварской легенде индийско-иранский Кай-Каус сближается с сербским Иваном (Купалой), который, взлетая на небо, лишился целого куска мяса из-под своей ступни. Кавказский герой также собирается взлететь на небо, *на верхний свет*, как говорит сказание. В этом подвиге предлагает ему свои услуги гигантская орлица. Собираясь в воздушный путь, Медвежье Ухо заколол пятьдесят буйволов, шкуры их наполнил водой: на одно крыло орлицы положил их мясо, а на другое – шкуры с водой, сам же сел между крыльями, и так стала орлица подниматься к небу. Всякий раз, как орлица говорила ему: «Мяса!» – он давал ей мяса, а когда говорила: «Воды!» – поил ее водой. Со всем было они уже поднялись, как не хватило мяса, и, когда

¹ Spiegel. Eran. 1863, стр. 249.

² Айдамира Чиркеевского «Аварские народн. сказания», стр. 24, во 2-м т. «Сборн. свед. о кавк. горц.», 1869.

³ В «Русск вестн.», 1872, № 10, стр. 688.

орлица попросила себе есть, Медвежье Ухо отрезал от своей лядвии кусок мяса и дал орлице. Прибывши в верхний свет, герой слез с орлицы и пошел прихрамывая; она это заметила и, оценив его самопожертвование, выплюнула этот кусок мяса, приложила к его лядвии и так исцелила его.

Чтобы сблизить учение богомилов с легендой о крестном древе, г. Веселовский, между прочим, говорит: «Демоны доставляют Соломону дерево, на котором впоследствии будет распят Христос, – а известно, что богомилы потому и не уважали крест, что считали его орудием вражьей силы, измышлившей его для смерти Спасителя» (стр. 173). В истории креста иконография отличает два главнейших периода – древнейший, когда крест имел значение только символа победы и торжества христианства, и позднейший, когда крест стали изображать в виде орудия смерти. На этом основании в древнейшем периоде изображался крест только четвероконечный, а в позднейшем – осьмиконечный, то есть приспособленный к распятию: так что поэтому те из наших раскольников, которые чествуют крест только осьмиконечный, ставят свое учение в прямое противоречие учению богомилов. Итак, с точки зрения г. Веселовского, следовало бы или всю древнейшую иконографию в этом отношении отнести к богомильскому толку или самый толк этот по вопросу о кресте лишить более древнего предания в ранних идеях и воззрениях христианства, которое систематически устраняло от радостного светлого типа Христа всякий намек на материальное страдание. Сверх того, если бы апокриф о крестном древе клонился к порицанию креста, то как же бы могли францисканские монахи допустить этот апокриф в изображениях на стенах своего храма во Флоренции, и еще с той именно целью, чтобы внушить благочестивым умам вящее благоговение к этому христианскому символу?

Указывая на попытку Кайэ объяснить гностическо-богомилскими учениями известный по русским иконописным подлинникам сюжет *Софии Премудрости Божией*, г. Веселовский опять не хочет взглянуть на исторический факт более критическим взглядом и далее богомилов и со-

ломоновских апокрифов нейдет (стр. 156), между тем как сказанный иконографический сюжет по прямой линии восходит к идеям и воззрениям времен Константина Великого и состоит в теснейшей связи как со всей древнехристианской символикой, отразившейся и в легенде о св. Софии с ее тремя дочерьми – идеалами Веры, Надежды и Любви, так и с посвящением самых храмов имени Софии Премудрости Божией. По древнерусскому преданию, этот иконографический сюжет должен был служить объяснением самой мысли храма, посвященного Премудрости Божией, точно так как итальянский живописец апокрифом о крестном древе с той же целью украсил в XIV веке стены флорентийского храма во имя Креста. Из гностической философии могли черпать для себя и древнехристианские художники, и разные сектанты, но отсюда не следует, чтобы все гностическое в иконографии было богомильским или вообще еретическим.

Точно так и легенда о *Грале* или *Санграле*, то есть о той чаше, которая будто бы была употреблена на Тайной Вечери и в которую потом будто бы Иосиф собрал капли божественной крови Самого Христа, без сомнения, состоит в связи с каким-нибудь древнейшим философским учением или сектой. Но самый иконографический сюжет – чаша, в которую изливается кровь закланного Агнца или кровь Самого Христа, распятого на кресте¹, – этот сюжет так широко и повсеместно распространен на всем Западе, с древнейших времен и до поздней готики, что видеть в нем след какой-нибудь секты или ереси значило бы то же самое, что осудить в ереси какого-нибудь простонародного рассказчика только за то, что в его наивную повесть кое-что попало из апокрифов.

По некоторым западным вариантам, Санграл описывается блюдом, на котором лежит окровавленная голова. Иные ученые видят здесь голову Иоанна Предтечи и все сказание приводят в связь с учением македонян и иудейской секты мондеев, или Иоанновых христиан. Г. Веселовский полагает,

¹ Изображения см.: Twining. *Symbols and emblems of early and medieval christian art*, 1852, p. X, LXII. – Jameson. *The History of our Lord*, 1864, II, 151.

что первоначально Санграл была чаша для трапезы и чаша с божественной кровью, и только: «Дальнейшее развитие легенды, – говорит он, – совершилось уже под влиянием народного страха, увидевшего окровавленную голову вместо апокрифической чаши» (стр. 199). Если б этот ученый проверил свои выводы фактами древнерусской иконографии, то, может быть, на других бы основаниях построил свою теорию и о западном Санграле. Доселе известен у русских иконописцев тип *Крылатого* Иоанна Предтечи. В руке он держит чашу, в которой лежит или *его усекутая голова*, или же *Младенец Христос*¹. Так просто и наглядно объясняются противоречивые варианты западных сказаний о Санграле, которые наше иконописное предание сохранило в простейшем их виде. Кроме того, оно знает еще и такую чашу, которая будто бы послужила *плотью для души* Самого *Иисуса Христа*².

Конечно, в основе своей все эти иконографические знаки имеют мало связи с историческим принципом, принятым Церковью для иконописи уже впоследствии, и, без сомнения, более или менее состоят они в связи с разными легендами, апокрифами и даже еретическими учениями; но распространялись они без всякой задней мысли и такими людьми, которых уже никоим образом нельзя заподозрить в ереси; потому что в противном случае всех наших старинных иконописцев пришлось бы отчислить к македонянам, богомилам или даже к гностикам. В той же самой мере несправедливо было бы видеть сектантов в наших певцах духовных стихов или в так называемых *каликах переходящих*, иначе странниках, как это видит тот же г. Веселовский (стр. 185 и след.). Как иконописцы не измышляли тех сюжетов, которые, по преданию, шли от древнейшего двоеверия, так и калики передавали в своих стихах уже готовый двоеверный материал; и поскольку те и другие были чужды всякой пропаганды сектаторской, по-

¹ См. в моей монографии «Общие понятия о рус. иконописи», стр. 79.

² Изображение этого странного сюжета по миниатюре из рукописи [жития] Андрея Юродивого, в моей библиотеке, см. в «Трудах Первого археологического съезда», 1871, стр. 850.

скольку согласовались они с общим уровнем средневекового церковного благочестия, видно из того, что и те и другие пользовались покровительством церковных властей. С одной стороны, авторитет общего признания иконографических сюжетов был засвидетельствован у нас на Руси так называемым «Иконописным подлинником», а с другой – *калики* причислены были к так называемым *митрополичьим людям*¹. И те и другие, мастера-иконографы и слагатели духовных стихов, в своем двоеверном невежестве мало отличались от прочей массы своих современников, из поколения в поколение передавали плохо понимаемое ими древнее предание, в котором и в настоящее время, при всех средствах сравнительной науки, так трудно еще отделить его разнохарактерные и разнообразные элементы. Можно с достоверностью сказать только одно – то, что апокрифическое двоеверие средневекового искусства и литературы многие века очень спокойно уживалось под сенью религиозной терпимости, еще не искушенной теологической цензурой. Прилагать же этот значительно позднее установившийся цензурный взгляд к такому заматерелому в истории христианских народностей явлению, как двоеверие, значило бы по малой мере то же самое, что смотреть глазами Карамзина на мудрую политику наших Игорей и Святославов. И если б историку средневековой и народной литературы и искусства пришло на мысль запастись инквизиторскими ножницами, то решительно не было бы никакой возможности в массе народных сказаний и преданий указать ту спасительную черту, за которую не увлекло бы его усердие к урезанию разных еретических и раскольничьих наростов. Впрочем, такое увлечение, как и многие другие, при современном состоянии науки, еще очень возможно, по тому самому, как справедливо замечает тот же г. Веселовский, что «история средневекового двоеверия слишком мало изучена».

По крайней мере, из приведенных мной фактов читатель до некоторой степени мог убедиться, что двоеверие и нача-

¹ См. известный «Завет», приписываемый в летописях князю Владимиру, в «Летописце Переяславля Суздальского», по изд. князя Оболенского, стр. 34.

лось, и развивалось независимо от еретических толков, которые скорее сами черпали из этого мутного источника для себя содержание и силу убеждения, что историческое русло двоеверия глубже и шире тех теологических и философских перегородок, по которым шли ереси и разные секты, и что, наконец, это двоеверное брожение не установившейся еще цивилизации христианских народов было необходимым историческим явлением в переходе от древнейшего язычества к тому средневековому невежеству, в котором народности нашли новую среду для своего взаимного общения, закрепивши неясное для них по разнообразию местных мифов и преданий первобытное между ними сродство – общими им всем определенными типами Ильи-Громовника, Ивана Купалы, Егория Храброго, Соломона и Китовраса и т. п.

О НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

**(Речь, произнесенная в торжественном собрании
Московского университета 12 января 1859 г.)**

Милостивые государи!

Желая обратить ваше внимание на один из важнейших предметов древнерусской литературы, я руководствовался тою мыслию, что ясное и полное уразумение основных начал нашей народности есть едва ли не самый существенный вопрос и науки, и русской жизни.

Признавая за всею массою русского народа неоспоримое участие в истории русского права, в истории государственной и общественной жизни, в истории Русской Церкви, обыкновенно отказывают народу в его содействии к развитию собственно литературных идей; потому что привыкли думать, будто книжное учение в Древней Руси и процветание литературы в эпоху позднейшую есть область совершенно чуждая общей жизни народных масс, есть частное дело немногих,

сосредоточившихся в исключительной, им одним доступной сфере. На долю русского народа обыкновенно представляют только безыскусственную словесность, его песни и сказки, загадки и пословицы, а книжное ученье полагают привилегиею людей избранных, которые сообщали и сообщают неграмотной братии от своего книжного просвещения столько, сколько ей потребно, только ради чисто практических целей внешнего благочиния и порядка.

Если бы этот печальный взгляд на нашу литературу и народность нашел себе оправдание в действительности, то, без сомнения, ничтожна была бы и наша литература, отказавшаяся от жизни, и того ничтожнее была бы народность, которая в течение многовекового существования нашей письменности не могла привиться к литературе и не умела стать с нею в уровень.

В утешение своему национальному чувству смело можем утверждать, что такой неблагоприятный взгляд составил-ся только по малому знакомству с нашею древнею, народною литературою, рукописные памятники которой доселе еще не приведены в общую известность.

Все до сих пор изданное из нашей старины и объясненное по преимуществу касается или истории Церкви, или государственных и юридических отношений. Потому и самая литература Древней Руси обыкновенно представлялась сосредоточенною только к немногим высшим пунктам, стоящим по своему, так сказать, официальному значению выше обыкновенной сферы нравственных интересов всей массы народа.

Строго отделяя вопросы чисто литературные от всяких других, не можем мы, в отношении именно литературном, искать у какого бы то ни было народа, в его простом, безыскусственном быту, ничего другого, кроме поэзии, и тем более должны мы искать ее у народа русского, одного из племен славянских, которые от самой природы так счастливо одарены поэтическим творчеством. Потому вопрос об отношении народа к литературе приводится в более определенную форму – об отношении русской народной поэзии к нашей письменности.

Будучи убежден, что в тех памятниках нашей литературы по преимуществу выражается во всей полноте жизнь народа, которые наиболее проникнуты творчеством народной фантазии, я решаюсь занять ваше внимание, милостивые государи, рассмотрением *некоторых поэтических элементов нашей древней литературы*.

Поэтическое произведение имеет то великое преимущество перед всяким другим письменным памятником, что оно способно воспроизводить во всей жизненной полноте характеры, действия и события, во всем разнообразии внешней обстановки, со всею глубиною и искренностью верований и убеждений. Оно не только рисует перед нами весь отживший быт, но и вводит в вечную, непреходящую область тех нравственно-художественных идеалов, до которых временные черты действительности были возведены.

Потому, избирая этот предмет, я имел в виду не решение специальных вопросов отвлеченного, эстетического содержания, имеющих интерес для специалистов, но указание на полнейшее и всестороннее изучение древнерусской жизни, на изучение, обязательное и желанное для всякого образованного русского человека. Говорю: только *указание* – потому что ни объем этого чтения, определяемый известными границами, ни высокая важность самого предмета не позволяют мне взять на себя трудную и едва ли исполнимую в настоящее время задачу – во всей полноте определить значение народной поэзии в нашей древней литературе.

Я ограничусь только надлежащею – по моему мнению – постановкою самого вопроса, предложив несколько новых данных для определения того пути, по которому – как мне кажется – должно следовать для достижения более удовлетворительных результатов в решении предложенного вопроса.

Так как по заведенному порядку на самом акте университетском прочитываются только выдержки из приготовленного к этому случаю исследования, то я нашел возможность войти в некоторые подробности, может быть, небесполезные для науки, которой преподавателем имею честь быть в Московском университете.

Приступая к самому предмету чтения, не могу предварительно не изъявить своей радости, что миновало то время, бесплодное для изучения народности, когда с иронией и даже с презрением относились люди – впрочем, образованные – к наивным вымыслам и поэтическим суевериям народного воображения.

I

Народная поэзия русская, восходя своими началами к эпохе доисторической, и доселе носит на себе явственные признаки своего мифологического происхождения, как и вообще изустная поэзия всякого народа. Напротив того, наша древняя письменность, возникшая вследствие потребности водворить христианскую веру, долго держалась характера исключительно церковного, сообщившего свой торжественный тон почти всем произведениям русской литературы до начала XVIII века. Итак, эти две области различного происхождения и противоположного характера – постоянно ли были во враждебном между собой отношении или же находили для себя нейтральную среду, в которой могли примиряться, взаимно помогая друг другу в нравственном совершенствовании русского человека?

Очевидно, что только при утвердительном ответе на вторую половину вопроса возможна мысль не только о поэзии в древней нашей письменности, но и об успешном влиянии христианского просвещения на нравственные силы простого, неграмотного народа. То и другое оказалось возможным только тогда, когда творческий дух народной фантазии проник в замкнутое святилище старинного грамотника и – с другой стороны – когда книжное учение низошло до поэтических интересов целого народа.

Эта все примиряющая, благотворная среда было теплое, искреннее *верованье* – единственный и самый обильный источник всякой поэзии, в ее первобытном, бессознательном, эпическом периоде. В этой примирительной среде безыскусственная поэзия каждого христианского народа проходит три заметных периода: мифологический, смешанный и собственно

христианский. В среднем периоде, который характеризуется *двоеверием*, поэзия смешанная, или двоеверная, служит необходимым историческим переходом от мифологической к собственно христианской. Но так как в устной поэзии народной и доселе явственно присутствуют элементы мифологические, так как и доселе творческая фантазия русского и других христианских народов еще недостаточно очистилась от старой, языческой примеси, то под указанными мною тремя периодами скорее должно разумеать моменты в развитии народной поэзии, моменты, которые могут существовать одновременно, друг подле друга. Потому и в устной, и письменной словесности поэзия, обыкновенно называемая христианскою, вернее есть поэзия смешанная, в которой органически слились два враждебных элемента, примирившиеся в одном общем их средоточии – в искреннем веровании.

В древнерусской письменности господствует поэзия *двоеверная*, или смешанная, и христианская: преимущественно к этим двум разрядам поэзии относятся факты, которые намереваюсь предъявить вашему просвещенному вниманию. Но чтоб перейти к поэзии в двух уже последующих периодах, для ясности почитаю необходимым сказать несколько слов о значении первого, то есть мифологического, периода в истории духовного развития народов.

1) Изучающим сравнительную мифологию хорошо известно, что еще задолго до принятия христианства народы уже проходили по различным степеням духовного развития, главнейшим выражением которого была мифология в ее неразрывной связи с поэзиею. Чем полнее и совершеннее было это развитие, тем совершеннее и полнее в духовном отношении раскрывалась народность и, впоследствии, тем способнее становился народ к усвоению себе высоких идей христианства: потому что уже в эпоху доисторическую привык он вращаться в области верования, привык уважать какие бы то ни было убеждения.

Первые начала народной поэзии теряются в доисторическом созидании самой мифологии, в так называемом *мифоло-*

гическом процессе¹ духовной жизни народа. Выходя из этой темной области мифологической, народный эпос – каковы поэмы Гомера, песни «Древней Эдды», финская «Калевала» – представляет полное, нераздельное единство мифологии и поэзии, народного верования и творческого воодушевления. При такой совокупной нераздельности художественного творчества с мифологическим развитием народных верований надобно видеть в древнейшем мифологическом эпосе не только внешнюю сторону или поэтическую форму религиозных убеждений народа, но один из самых существенных моментов в самом созидании народной мифологии. Чем более проникался народ своими верованиями, чем обильнее накаплились они в его творческой фантазии, претворенные в живые образы, тем неотразимее чувствовал он потребность уяснить для себя эти верования и образы и представить их как живые создания в целом ряде эпических рассказов. Таким образом, поэзия является необходимою, естественною посредницею между темным, еще неразвитым верованием и между народным сознанием: она уясняет и распределяет в осязательных образах созревшее верование, как скоро оно вышло из смутной области неопределенного чаяния и гадания.

Эпос мифологический полагает первые основы нравственным убеждениям народа, выражая в существах сверхъестественных, в богах и героях, не только религиозные, но и нравственные идеалы добра и зла. Поэтому эти идеалы народного эпоса более, нежели художественные образы: это ряд ступеней народного сознания на пути к нравственному совершенствованию. Это не праздная игра фантазии, но ряд подвигов религиозного благочестия, стремившегося в лучших своих мечтаниях сблизиться с божеством, узреть его непосредственно.

Мифологические начала, общие всем родственным индоевропейским народам, в каждом из них получали свое собственное развитие, вследствие большей или меньшей зре-

¹ Объяснение этого термина смотри в лекциях Шеллинга о философии мифологии.

лости духовных сил народа, а также вследствие разных обстоятельств, местных и исторических, которые благоприятствовали свободному раскрытию дохристианских народных верований или задерживали его.

Если славянский мифологический эпос не успел создать полных, округленных типов божеств, подобно эпосу греческому, скандинавскому или финскому, все же он тесными узами связан с тем живительным источником мифических верований, который дает жизнь всегда новому и свежему творчеству народной фантазии. Без этой родственной связи с мифической стариною невозможно было бы процветание такого благоуханного народного эпоса, каким обладаем мы, русские, и соплеменные нам славяне, особенно сербы и болгары.

Славянский эпос и доселе живет теплою, искреннею верою в целый ряд мифических существ, но существ мелких, многозначительных: это не крупные, величавые личности греческого Зевса, финского Вейнемейнена, скандинавского Тора или Одина, с определенным нравственным характером, развитым во множестве подвигов и походов, — но ряд существ не самостоятельного, не отдельного бытия: это целые толпы *вил, русалок, дивов, полудниц* и т.п.

Как существа стихийные, все эти мифические лица могли предшествовать образованию нравственных, определительных характеров в типах высших божеств; но могли они быть и остатком, который в памяти народа сохранился от этих человекообразных идеалов. Таким образом, господство вил, дивов, русалок в народном эпосе может означать не то, чтоб в верованиях народа не успели еще сложиться более крупные мифологические личности, но — что эти личности не получили более определенных форм в поэзии эпической и потому со временем забылись, оставив по себе своих спутников, эту, так сказать, собирательную мелочь народной мифологии.

Темные и краткие намеки на Волоса, Перуна и на другие славянские божества мы встречаем не только в старинных письменных памятниках, например, в «Слове о полку Игореве», но и в народных песнях как у нас, так и у других славян-

ских племен. Но подробного развития характеров и подвигов этих божеств славянский эпос не представляет; и потому, не сосредоточиваясь на крупных личностях божеств, он, так сказать, раздробляется в своих мифологических интересах, преследуя тайные нити, которыми связываются герои, а иногда и лица исторические, с целым миром мелких существ сверхъестественных.

2) Итак, главный характер славянского эпоса – героический, или – выражаясь сербским термином – *юнацкий*. Как произведение народной фантазии, сложившееся еще в эпоху мифическую и до последнего времени сохранившее на себе следы этой эпохи, юнацкий эпос проникнут творческим верованием в таинственную связь героев с миром сверхъестественным. Весь цикл древнерусских богатырей убеждает нас в этой истине. В обществе их, за столом Владимира *Красна Солнышка*, является Тугарин Змиевич, мифический Змий и сын Змия. Он в преступной связи с супругою самого Красного Солнышка. Сестра Красна Солнышка, Марья *Дивовна*, то есть дочь *Дива*, чудовищного великана¹, похищена Змием, у которого и живет в горных палатах, или в пещере, устланной серебром и золотом. От Змия спасает свою тетку Добрыня Никитич, по песням, не дядя, а племянник Владимира. Сестра Апраксеевны, супруги Красна Солнышка, дева-воительница, вроде северной Брингильды. Она выходит замуж за Дуная, за героя, от которого получила имя знаменитая река и в котором, следовательно, эта река мифически олицетворялась. Племянница князя Владимира, Забава Путятишна, выходит замуж за необыкновенного героя, который приезжает из дальних стран, из города *Леденца*², и в одну ночь строит великолепные палаты в саду Забавы Путятишны и тем снискивает ее любовь. Поток Михайло Иванович женится на вешей девице,

¹ См. сербскую песню о Иоване и Дивском старейшине: «Сербске нар. пиесме» Вука Караджича, ч. 2, № 8.

² Сличи в «Сербских песнях» *Ледян* город, в котором Ербен видит связь со сказочной Стекланной, или *Ледяной*, горою. – Сербске нар. Пиесме, ч. 2, № 29. – Русск. беседа, 1857, № 4.

которая, подобно скандинавским валькириям, обращается в белую лебедь. Сам князь Красно Солнышко присутствует на их свадьбе. Даже Илья Муромец, побеждающий мифического Соловья-разбойника, носит на себе следы древнейшего характера первобытного эпоса в своих тайных сношениях с задонской царицей, которая, при живом муже, рождает от Ильи Муромца сына, *Збута Королевича*, с которым вступает в бой наш герой, не зная, что он ему сын¹.

Таким образом, Владимир Красное Солнышко окружен в нашем народном эпосе таинственной сетью мифических чарований. И племянница его, и сестра, и племянник, и даже супруга – в связи с миром сверхъестественным, с существами мифическими. Он веселится на свадебных пирах с вещими женами, оборотнями – белыми лебедушками, с мифическими богатырями, олицетворяющими реки; он делит хлеб-соль с оборотнями-змиями, с породой змеиною.

Не меньшую связь с миром мифическим представляют и другие витязи первобытного нашего эпоса.

Волх Всеславич даже по самому рождению своему – существо сверхъестественное. Хотя он родился от обыкновенной женщины, от какой-то княжны *Марфы Всеславьевны*, но отцом его был лютый змий, вещая натура которого отзывалась на сыне тем, что он был чародей, оборотень: сам обертывался ясным соколом, серым волком, туром – золотые рога и умел превращать в нечеловеческие образы всю свою храбрую дружину.

Наши грамотные предки даже в XVII в. верили, что этот Волх был старший сын мифического Словена. От Словена будто бы получили название славяне, а от Волхова – река Волхов, прежде называвшаяся *Мутною*. Этот Волхов будто бы был «бесоугодный чародей, лють в людях; бесовскими ухищрениями и мечтами претворялся в различные образы и в лютаго зверя крокодила; и залегал в той реке Волхов водный путь тем, которые ему не поклонялись: одних пожирал, других потоплял. А невежественный народ – будто бы – тогда почитал его

¹ Очень важно сближение этого мотива с древненемецким эпизодом из готского эпоса о Гильдебранде.

за бога и называл его *Громом* или *Перуном*. И постановил этот окаянный чародей, ночных ради мечтаний и собрания бесовского, городок малый на некотором месте, зовомом *Перыня*, где и кумир Перуна стоял. И баснословят о нем невежды, говоря (вероятно, пословицею): *в боги сел*. И был этот окаянный чародей удушен от бесов в реке Волхов; и мечтаниями бесовскими несено было окаянное тело его вверх по той реке и извержено на берег против Волховнаго его городка, что ныне зовется *Перыня*. И со многим плачем от невежд тут был он погребен, с великою тризною, поганскою, и могилу ссыпали над ним высокую, по обычаю язычников. И по трех днях после того тризница разверзлась¹ земля, и пожрала мерзкое тело крокодилово, и могила просыпалась над ним на дно адское: *иже и доныне, ажкоже поведает, знак ямы тая стоит не наполняясь*».

Хотя собственные имена в народных преданиях часто не имеют никакого смысла, будучи позднейшею наддачей, однако в отчестве, которое песня придает Волху, можно видеть некоторый мифологический смысл. Волх произошел от змия, но прозывается Всеславичем, как бы по отчеству своей матери. Потому, во всяком случае, уже по самому грамматическому смыслу, отцом Волха был какой-то *Всеслав* или тот оборотень в лютого волка, тот вещий чародей, который уже в «Слове о полку Игореве» смешивается с известным князем Полоцким, или же сам баснословный *Словен*, на том основании, что *Всеслав* и *Словен*, как формы созвучные, могли в предании между собою смешаться.

Во всяком случае, змеиная натура отца отразилась на Волхове. Он был крокодил – позднейшая замена водяного змия, и залегал реку Волхов, как в известной сказке² залегал Оку-реку

¹ В рукописи: «*прослезися земля*».

² «Не грозна туча во широком поле подымалася, не полая вода на круты берега разливалася; а выводил-то молодой князь Глеб Олегович рать на войну. Как прочуял змей Тугарин рать немирную, и начал мутить Оку реку широким хвостом. Широка Ока река возмутилася, круты берега разсыпалися, мутна вода разливалася. Нельзя к змею подойти, нельзя змия войной воевать». – Этот змий Тугарин в сказке называется начальником, ханом Таттарской Орды. Сахаров. Рус. народн. сказки, с. 122, 144.

змей Тугарин, встречающийся в обществе наших древних богатырей при самом Владимире Красном Солнышке.

Мифический змей, согласно местным условиям нашей родины, из чудовища морского был переведен в речное. Но первоначально он был, без сомнения, змием морским, страшным чудовищем, которое, по скандинавским преданиям, окружало всю землю, которое постоянно враждовало светлым асам и наконец выступило против них во всей своей ярости в последний день Божественных Сумерек, или По-мрачения светлых божеств.

Мифическое предание о змие, окружающем всю землю, у наших предков перешло в книжное сказанье о том, что земля «основана на трех больших китах и на тридцати малых, и буд-то бы эти киты, *находя на райское благоуханье*, берут от него десятую часть и от того сыты бывают»¹.

Сам русский эпос возводит Волхов, как реку, к морскому отцу. В песне о Садке – богатом госте это морское божество называется Морским царем, которому Садко приносит жертвы как божеству и дает дань как царю и который наконец женит этого богатого гостя на одной из своих тридцати дочерей, именно на реке Волхове. Не надобно удивляться, что чародей Волхов, речной змий, вдруг становится *дочерью*, а не *сыном* Морского царя. Это обыкновенная мифологическая игра грамматическим родом: как собственное имя мужского рода, то есть *Волхов* – он сын Словена или змия, как имя нарицательное, то есть *река* – он дочь Морского царя.

Это мифическое отношение реки к морю наши грамотные предки, между прочим, выражали следующим образом в известной апокрифической «Беседе святителей», о которой будет говорено ниже: «Вопрос: которая мать сосет детей своих? Ответ: море реки поедает в себя». Или в другом месте: «...которая мать пожирает детей своих? Ответ: море реки приемлет в себя».

По народному стихотворенью, Садко попал к самому Морскому царю; он должен был головой поплатиться, что не

¹ Апокрифическая «Беседа святителей».

довольно его чествовал, подобно тому, как погибали те, которые, по упомянутому выше книжному сказанию, не воздавали божеских почестей чародею Волхову. Для истории нашей древнерусской книжной поэзии любопытны самые обстоятельства, при которых Садко попал к Морскому царю.

Однажды, едуци по морю, корабль Садки без всякой видимой причины остановился. Тогда корабельщики метали жеребьи, кого бросить в море синее. Жеребий выпал самому Садку, потому что, как говорил сам о себе этот богатый гость:

Я, Сад-Садко, знаю, ведаю:
Бегаю по морю двенадцать лет.
Тому царю заморскому
Не платил я дани, пошлины,
И в то море Хвалынское
Хлеба с солью не опускал:
По меня, Садку, смерть пришла.

Оделся Садко в шубу соболиную, взял звончатые гусли и, усевшись на золотой шахматной доске, поплыл по морю: а корабль тотчас же двинулся с места и пошел. Подымалась тогда погода тихая, понесло Садка по волнам и причалило к берегу, где он встретил Морского царя, или самого бога вод.

В этой песне очевидно предание о принесении человека в жертву водяному божеству в случае опасного или неудачного плавания. Жертва приносилась по жребию. Обреченного божеству спускали на доске.

Каков бы ни был древнейший, дохристианский обычай, но повторение тех же обстоятельств встречается в одном рассказе, присовокупленном к повествованию о житии Исидора Твердислова, юродивого Ростовского: это именно в описании чуда о купце, «его же святой избави от глубины морская».

Случилось некоторому купцу по морю куплю творить. Однажды, когда он плыл по морю, корабль вдруг остановился, и волнами стало его разбивать: корабельщики ждали себе смерти. Тогда умыслили они метать жеребий; жеребий пал на

того купца; и «посадили они его на доску» и бросили в море: а корабль тотчас же тронулся с места и поплыл. Затем рассказывается, как сам Твердислов явился на море купцу и на той же доске невредимо пустил его вслед за кораблем и спас.

3) В мифологических сказаниях многих народов бывает с большею или меньшею ясностью обозначен один очень важный момент в истории народных верований: это переход от древнейших божеств к позднейшим, переход, свидетельствующий о дальнейшем развитии духовных сил народа, выражающихся в мифологических сказаниях.

Это историческое развитие мифологического процесса, столь очевидное в мифологии греческой, из народов позднейших в наибольшей ясности выразилось в поэтических сказаниях скандинавской «Эдды».

Древнейшим мифическим существам, турсам и йотам, чудовищам и великанам, представителям бесплодных скал и зимнего холода, наследуют светлые божества, асы, постоянно ведущие борьбу со своими чудовищными предшественниками и постоянно их побеждающие. Но и в самих асах очевидны следы древнего злого начала: даже сам царь их, бог богов, великий Один, представлялся, по древнейшим преданиям, одноглазым чудовищем, следовательно, существом из породы циклопов, соответствующих скандинавским йотам. Но главный представитель застарелого зла в обществе асов – это злобный Локи, от которого произошла чудовищная порода – тот хищный волк Фенрир и тот всемирный змий, которые в страшное последнее время Божественных Сумерек общими силами с полчищами Суртура губят всех светлых богов северного Олимпа. Если своею связью с Локи асы сообщаются с мифическими существами старого порядка вещей, то дружественным и родственным союзом с ванами, божествами прекрасными и разумными, выражают они дальнейшее духовное развитие племен, в которых эти мифы составлялись. Хотя в царственном Одине северные племена вполне выразили свой предприимчивый воинственный характер и свое великое значение в исторических судьбах человечества, но высокое беспристрастие мифическо-

го эпоса не позволяло фантазии остановиться на этом божестве как на высшем идеале человеческого совершенства. Сын Одина, чистый и непорочный Бальдур, должен был стать выше всякого временного исторического превосходства своего воинственного отца; он должен был выразить вечную, непреходящую любовь и правду, высочайшую чистоту нравственную.

Но такого величия духа недостойн мир, во зле пребывающий: и Бальдур должен был погибнуть по хитрым козням того же Локи, по безрассудству и коварству асов, постоянно сообщавшихся со злым началом в лице Локи. Потеряв Бальдура, асы лишаются не только чистоты нравственной, которую хоронят вместе с сожжением трупа Бальдура, но даже и прежних своих сил физических, своего прежнего могущества.

Зло торжествует и получает себе оправдание, как казнь за совершенные преступления.

Нравственное падение богов и торжество злобного Локи яркими чертами изображено в одной из лучших песен «Древней Эдды», известной под названием «Lokasenna», в которой злобный Локи издевается над всеми северными богами, беспощадно высказывая им в лицо все их слабости и пороки. Оказывается, что все они виновны, что на всех на них тяготеет преступление; даже самая сила и храбрость их заподозрены.

Глубочайшая идея лежит в основе этого превосходного эпизода северного мифологического эпоса.

Надобно было привести в ясность этот суд над богами, прежде чем все они погибнут в страшную годину Помрачения Божеств; надобно было изречь суд по правде, чтобы с полным сознанием отказаться от своих богов: и это скептическое сознание было выражено целым рядом беспощадных сарказмов Локи.

В этой песне языческая фантазия как бы приносит сама себя в жертву, для того чтобы вместе со своими, все еще родными, любезными божествами, очистившись в пламени Последнего Дня (в Муспилли), возродиться к новой жизни, в безмятежном царстве возрожденного Бальдура, этого чистейшего из всех асов.

Не имея намерения ставить в параллель с рядом северных мифов предания русские, не могу, однако, не предъявить, что и в русском мифологическом эпосе довольно явственно высказалось сознание о переходе от древнейших верований к позднейшим, только в гибели не богов, а мифических героев, согласно с героическим характером славянского эпоса.

Я разумею здесь превосходное сказанье о том, отчего перевелись витязи на Святой Руси¹.

Как древние титаны возмутились против божеств небесных или как чудовищные великаны северной мифологии вели войну со светлыми асами, так и наши богатыри, возгордившись своими победами над обыкновенными смертными, стали вызывать на бой воителей небесных:

«Не намахалися наши могутныя плечи.
Не уходилися наши добрые кони.
Не притупились мечи наши булатные!»
И говорит Алеша Попович млад:
«Подавай нам силу нездешнюю –
Мы и с тою силою, витязи, справимся!»
Как промолвил он слово неразумное.
Так и явились двое воителей,
И крикнули они громким голосом:
«А давайте с нами, витязи, бой держать –
Не глядите, что нас двое, а вас семеро».
Не узнали витязи воителей.
Разгорелся Алеша Попович на их слова.
Поднял он коня борзого.
Налетел на воителей
И разрубил их пополам, со всего плеча:
Стало четверо – и живы все.
Налетел на них Добрыня-молодец;
Разрубил их пополам, со всего плеча:
Стало их восьмеро – и живы все.
Налетел на них Илья Муромец,

¹ Помещено г. Меем в «Сыне отечества» за 1856 г., № 17.

Разрубил их пополам, со всего плеча:
Стало вдвое более – и живы все.
Бросились на силу все витязи:
Стали они силу колоть-рубить...
А сила все растет да растет.
Все на витязей с боем идет...
Не столько витязи рубят.
Сколько добрые кони их топчут...
А сила все растет да растет.
Все на витязей с боем идет...
Бились витязи три дня, три часа, три минуточки,
Намахались их плечи могутные;
Уходились кони их добрые;
Притупились мечи их булатные...
А сила все растет да растет.
Все на витязей с боем идет...
Испугались могучие витязи:
Побежали в каменные горы, в темные пещеры...
Как подбежит витязь к горе, так и окаменеет;
Как подбежит другой, так и окаменеет;
Как подбежит третий, так и окаменеет...
С тех-то пор и перевелись витязи на Святой Руси!

Предание это, во всей яркости выставляя мифическое значение богатырей, не дает еще права думать, чтоб под *воителями нездешними* разумелось что-нибудь иное, а не такие же мифические лица, только лица более просветленные, *нездешние*, как выражается сказание – существа более чистые. Это смена одного мифологического периода на другой.

Вводя нас в историческое развитие нашей мифологии, это сказанье замечательно и потому, что определяет мифическое значенье камней и скал, которым, как известно¹, некогда воздавалась у нас божеская почесть. По нашему сказанью, камень или скала есть окаменелый богатырь, подобно тому

¹ Срезневский И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян, 1846, с. 29 и след.

как в северной мифологии скалы олицетворялись в образе чудовищных турсов.

В своем дальнейшем развитии то же предание переносится на обыкновенных смертных, и именно на девиц и баб, превратившихся уже не в сплошные груды скал, а в каменные, человекообразные статуи. Сюда относится замечательная повесть, в сборнике XVII в., о девицах Смоленских, «како игры творили».

«Было от города Смоленска за 30 верст по Черниговской дороге, — так рассказывается в этой повести, — случилось быть на великом поле бесстыдному беснованию. Множество дев и жен стеклися на бесовское сборище, нелепое и скверное, в ночь (?), в которую родился *Пресветлое Солнце* — великий Иоанн Креститель, первый покаянию проповедник, его же ради вся тварь неизреченно возрадовалась. А эти окайные бесом научены были.

И соизволил Господь Бог обличить их в поучение чело-векам, и послал к ним св. великомученика Георгия. Святой явился перед ними и говорил им, чтоб они перестали от такого беснованья; но они нелепо ему возбраняли с великим срамом. Тогда он проклял их, и все они тотчас же окаменели, и доныне на поле том видимы, стоят, как люди: в поучение нам, грешным, чтобы так не творили, да не будем с дьяволом осуждены в муку вечную».

Повесть эта, состоящая в очевидной связи со сказанием о превращении богатырей в камень, сверх того, заслуживает полного внимания по любопытному смешению языческого элемента с христианским, по смешению до такой степени грубому, что *Пресветлое Солнце*, которому по языческим обрядам действительно праздновали в день *Купалы*, как эпитет, перенесено к Иоанну Предтече.

II

Начав обозрение русской поэзии с изустной и чисто мифической и следя за развитием наших мифов, мы незаметно пе-

решили в область поэзии *двоеверной*, полухристианской, и притом уже не изушной, а письменной. Эта нечувствительность в переходе из одной области в другую лучше всего говорит об очевидном присутствии народных поэтических элементов в нашей древней письменности.

Народная поэзия, войдя в древнерусскую литературу, всего скорее и естественнее могла слиться с так называемыми отреченными книгами, то есть с сочинениями *апокрифическими*, в которых христианские понятия и предания перемешаны с народными мифами, с различными суевериями и поэтическими вымыслами. На это слияние народной поэзии с отреченными книгами указывает нам уже и древняя письменность, помещая между этими *книгами* различные суеверия и игры и между прочим *хороводы с завиваньем венков*.

Одно из этих апокрифических сочинений, именно «Беседа трех святителей», получило особенно важное значение в нашей древней литературе относительно развития и распространения в ней поэтических элементов смешанного, полухристианского характера.

«Беседа» эта по своему происхождению относится к отдаленной древности и первоначально занесена к нам, вероятно, из Болгарии вместе с заговорами на лихорадки, с зелейниками и другими отреченными книгами, потому что эта беседа встречается в рукописях болгарских, в которых не видно следов русского влияния. Но, усвоенная русским народом, она получила у нас местный колорит и пустила глубокие корни в древнерусской поэзии. Состоя в теснейшей связи с народными суевериями, загадками, приметами и с различными мифологическими воззрениями, эта «Беседа» дала содержание многим народным песням, сказкам, изречениям и в свою очередь, вероятно, многое заимствовала из этих народных источников.

Это обоюдное влияние всего лучше говорит в пользу присутствия поэтических элементов в нашей древней письменности.

Для того чтобы познакомить вас с этою знаменитою «Беседою», приведу из нее несколько более любопытных

мест в связи с фактами из истории нашей народной поэзии, как мифологической, так и смешанной с понятиями христианскими. С этой целью буду рассматривать эту «Беседу», во-первых, в отношении древнейших мифических преданий и, во-вторых, в связи с народными духовными стихами, с загадками и сказками; причем постараюсь объяснить вообще художественный стиль этой «Беседы».

1) Начну с языческих представлений характера космогонического. Сюда принадлежит миф глубокой древности о том, что земля, в символическом образе *коровы*, происходит от *быка*¹. Этот миф не только вполне согласен с древнейшими представлениями индоевропейских языков, по которым понятия о *земле* и *корове* выражаются одним и тем же словом, но и глубоко входит в основы мифических и поэтических преданий родственных народов.

По мифологии северной, два господствующих поколения мифических существ – великаны (турсы, йоты) и боги асы – ведут свое происхождение от двух космических начал: от чудовища Имира, тело которого пошло на построение всего мира, и от коровы Аудумблы. От Имира произошли великаны с карликами, а от Аудумблы – асы.

Эта мифическая *мать* божеств до настоящего времени в народных сказках играет мифическую роль несчастной матери, не перестающей, в превращенном виде коровы, утешать и лелеять свою дочь-сиротку.

Из множества сказок этого общего им всем содержания приведу вкратце сербскую, под названием «Пепелюга»².

Однажды девушки пасли стадо и, сидя вокруг ямы, пряли. Вдруг явился им некоторый старец с седой бородой по пояс и предупредил их, чтоб они не роняли веретена в яму; не то, чье веретено в яму упадет, мать той девицы превратится в корову. Так это и случилось с одною из девиц: она уронила веретено и, воротившись домой, нашла свою мать уже в виде

¹ Миф этот в «Беседе» выражен в следующих наивных словах: «Вопрос: что есть вол корову роди? Господь землю сотвори».

² Вук. Стефанович. Српске народne приповiетke, № 32.

коровы. Вскоре потом отец девицы женился на одной вдове, у которой тоже была дочь, но не в пример хуже падчерицы. За то несчастную сироту мачеха невзлюбила и, чтоб ее мучить, задавала ей не под силу уроки – прясть лен и ежедневно пасти стадо. Но девице пряла ее мать-оборотень. Вскоре, однако, подстерегли тайну сироты, и злая мачеха настояла, чтоб корову зарезали. Безутешной девице мать-корова говорила, чтоб она не ела ее мяса, а кости ее собрала и похоронила позадь избы. Потом, уже из земли, будучи погребена, мать не переставала помогать своей дочери различными чудесами. Таким образом, эту чудодейственную могилую сказка – со свойственной ей фантастичностью – выражает мысль об обоюдном переходе мифологических представлений *коровы* и *земли*.

Мифическое значение земли определяется, между прочим, отношением ее к морю.

Даже сквозь понятия христианские нашему древнему грамотнику виделись поэтические образы *земли* и *моря* в их древнем мифологическом значении. Это явствует, например, в следующем «*Споре Земли с Морем*», по одной рукописи XVI в. «Земля говорила: я мать всем человекам, и Богородице, и апостолам, и пророкам, и святым мужам, и раю, плодящему цветы и овощ: а ты, море волнуемое, – мать пресмыкающимся гадам и лукавому змию, который ругается животным, и скотам, и нестройным ветрам. А Море говорило Земле – я же мать тебе: если не будешь напоена мною, то не можешь дать по себе никакого плода, *ни раю овоща сотворити, ни сама лица своего умыти*».

2) Знаменитый народный стих о Голубиной книге и по внешней форме своей, состоящей в беседе между князем Владимиром и Давидом Есеевичем, и по своему содержанию есть не что иное, как чисто поэтическое воссоздание той же апокрифической беседы. В этом стихе та же замысловатость вопросов, переходящих в загадку, та же смесь языческой космогонии с понятиями и предметами христианского мира¹.

¹ Подробные исследования об этом предмете изложены мною в сочинении о влиянии христианства на славянский язык и в других монографиях.

Сходство этих двух произведений до того разительно, что я почитаю совершенно излишним входить в подробности объяснения и ограничусь здесь только приведением из стиха тех мест, которые согласны с «Беседою»:

У нас белый вольный свет зачался от суда Божия;
Солнце красное от лица Божьего
Самого Христа Царя Небесного;
Млад светел месяц от грудей Его;
Звезды частыя от риз Божиих;
Ночи темныя от дум Господних;
Зори утренни от очей Господних;
Ветры буйные от Свята́ Духа;
У нас ум-разум Самого Христа,
Самого Христа, Царя Небесного;
Наши помыслы от облац небесных;
У нас мир-народ¹ от Адамия;
Кости крепкие от камени;
Телеса наши от сырой земли;
Кровь-руда наша от черна́ моря.

.....
Иерусалим город городам отец.
«Почему тот город городам отец?»
Потому Иерусалим городам отец:
Во тем во граде во Иерусалиме
Тут у нас пуп земле.
Собор-Церковь всем церквам мати.
«Почему же Собор-Церковь церквам мати?»

.....
Стоит Собор-Церква посреди града Иерусалима.
Океан море всем морям мати.

¹ Замечательное выражение «мир-народ» встречается в XVII в. в одной из песен, записанных англичанину Ричарду Джемсу (1619–1620 гг.):

Побежали немцы в Новгород,
И в Нове городе заперлися,
И многой мир-народ погубили.

«Почему Океан всем морям мати?»
Посреди моря океянского
Выходила Церковь соборная.
Соборная богомольная,
Святаго Климента Попа¹ Римского:
На Церкви главы мраморныя.
На главах кресты золотые.
Из той из Церкви из соборной,
Из соборной, из богомольной.
Выходила Царица Небесная;
Из Океяна моря она умывалася.
На Собор-Церковь она Богу молилася.
От того Океян всем морям мати¹.
Кит-рыба всем рыбам мати.
«Почему же Кит-рыба всем рыбам мати?»
На трех рыбах земля основана.
Как Кит-рыба потронется.
Вся земля всколебается².
.....
Возговорил Володимир Князь,
Володимир Князь Володимирович:
«Ой ты той еси, премудрый Царь,

¹ Сличи с этим символич. толкование «Беседы»: «Что есть: еже рече писание: видех жену сидящу на *мори* и Змия лежаща при ногу ея, егда хотяше жена рожати отроча, и Змия пожирашеть ея. Ответ: Море глаголет весь мир, жена же бысть *Церковь, по среде мира*, а змия есть дьявол», и проч. Об Иерусалиме: «Который град прежде всех сотворен и больше всех? Ответ: Ерусалим град прежде всех сотворен и больше всех, в нем же *пул* земли, и Церковь Святая Святых и Господень гроб».

² Соответственно тому в древнем стихе о Садке колебание моря и разливание рек приписывается пляске Морского царя. Святитель Николай, явившись Садку во сне, говорит:

«Расплясался у тебя Царь Морской:
А сине море всколебалось,
А и быстры реки разливались.
Топят много бусы, корабли.
Топят души напрасныя
Того народа православного».

Премудрый Царь, Давыд Есеевич!
 Мне ночёсь, сударь, мало спало́сь;
 Мне во сне много виделось;
 Кабы с той стороны со восточной,
 А с другой стороны с полуденной.
 Кабы два зверя собиралися.
 Кабы два лютые собегалися.
 Промежду собой дрались, билися.
 Один одного зверь одолеть хочет».
 Возговорил премудрый Царь,
 Премудрый Царь Давыд Есеевич:
 «Это не два зверя собиралися.
 Не два лютые собегалися;
 Это кривда с правдою соходилися», и проч.¹

3) Другой важнейший источник, из которого было взято содержание нашего стиха, – это средневековые *Бестиарии*, то есть так называемые *физиологические* сочинения, о животных и вообще о природе, с примесью самых фантастических, суеверных понятий. Эти сочинения, господствовавшие на Западе, были очень распространены и у нас, особенно от XV до XVII в. включительно.

Кроме трех чудесных китов, наш стих приписывает особенное космогоническое значение другим животным, каковы *Стратим-птица*, которая живет на Океане и, подобно Морскому царю, колышет море и топит корабли; *Индрик-зверь*, который ходит под землею, «как солнце по небу», пропущает реки и колодези, а сам живет в Святой горе.

В средние века верование в чудовищных животных тесно было связано с верованием в чудовищных людей, которые назывались *дивовищами*. К этому разряду относили получеловека и полужверя, людей об одном глазе, об одной ноге, даже без головы и т.п.

¹ См.: Киреевский П. Русские народные песни. Сличы в «Беседе»: «Что есть бел щит, а на беле щите заец бел: и прилете сова и взя зайца, а сама ту сяде». Отв.: «Бел щит есть свет; а заец *правда*, а сова *кривда*», и проч.

Предания классических народов о сиренах, кентаврах, фавнах были перемешаны с национальными верованиями в оборотней-волков, или *волкодлаков*, в дев с лебедиными крыльями или вообще в пернатые существа, имеющие человеческую фигуру, и т.п. Таким образом, в этой смутной области средневековых верований народное незаметно переходило в заимствованное извне и заимствованное, такое же чудесное и необычайное, легко уподоблялось народному, туземному. На основании своих национальных воззрений сочинитель «Слова о полку Игореве» представлял Всеслава оборотнем-волком, или волкодлаком: «Всеслав-князь *людям князьям города рядил*, а сам *в ночь судил*, волком *рыскал* – великому Хорсу волком путь перебегал». Но почти то же самое русский грамотный человек читал в сказке, очевидно, заимствованной из чужих источников, о Царе Китоврасе: «Был в Иерусалиме Царь Соломон, а в граде Лукорье царствовал Царь Китоврас; и имел он обычай – *днем царствует над людьми*, а *ночью оборачивается зверем Китоврасом*¹ и *царствует над зверьми*, а по родству брат Царю Соломону».

Изображения человеческих фигур с *песьими головами* (Кинокефалов) были употребительны в нашей древней живописи; например, на «Страшном Суде» между народами помещались Измаильтяне – Песьи Головы; в Псалтыри, изданной при патриархе Иоасафе в листе, со множеством от руки сделанных миниатюр (в библиотеке Троицкой Лавры), есть одна, на которой изображены, в несколько рядов, народы: между ними целый ряд фигур с собачьими головами. Сверх того, по нашим иконописным подлинникам известен древнерусский художественно-религиозный тип с песьею головою.

Из чудесных, необычайных людей в нашей «Беседе» упоминаются живущие под негасимым огнем: они не пьют, не едят; куда ветер повеет, туда и люди эти летят, как паутина; а смерти им нет.

¹ В рукописном Подлиннике «Онокентавр зверь *Китоврас*, иже от главы яко человек, а от ног аки осел».

Поэтический стиль наших духовных стихов, равно как и разбираемой нами «Беседы», вполне соответствует, вообще в истории средневекового искусства, стилю *романскому*, который в украшениях на капителях, порталах и во всех подробностях скульптурных представляет грубейшую смесь языческого с христианским, смесь верований и воззрений туземных с заимствованными. В нем господствует та же чудовищность в сочетании форм человеческих со звериными или птичьими в изображении крылатых зверей, многоглавых змиев и других небывалых животных. Ряд чудовищных, необычайных изображений в скульптурных украшениях Дмитриевского собора во Владимире (1197) хорошо известен любителям нашей старины, которые в этих украшениях видят романский стиль.

И здесь и там, и в искусстве и в поэзии, чувствуется одно общее начало: глубокою верою проникнутое, но темное, смутное состояние творческой фантазии, отягченной множеством разнообразных преданий и запуганной страшными видениями двоеверия и полуязычества.

В этом отношении отличается высоким романским стилем превосходный народный стих об Егорье Храбром¹. Тот вовсе не понял бы всего обаяния народной поэзии в этом стихе, кто решился бы в храбром герое видеть святочтимого Георгия Победоносца, точно так же как в песенном Владимире *Красном Солнышке* – равноапостольного князя.

Разъезжая по земле *Светло-Руской* и утверждая в ней веру православную, Егорий еще не встречает на Руси людей. Это утверждение веры состояло не в обращении народа в христианство, а в первобытных подвигах героя-полубога, который извлекает дикую страну из ее доисторического мрака неизвестности, пролагает пути и дороги по непроходимым дремучим лесам, по зыбучим болотам, через широкие реки и *толкучия горы*². Егорий Храбрый является на Русь как новый

¹ См.: Киреевский П. В. Рус. нар. стихотворения.

² То есть «гора с горой *столкнулася*», как объясняется в самой песне.

творец, устроитель вселенной¹, подобно финскому Вейнемейнену, и, как этот последний, совершает творческие подвиги с помощью своих чарующих, *вещих* слов.

«Вы леса, леса дремучие! (говорит он)

Встаньте и расшатнитесь:

Расшатнитесь, раскачнитесь...

Зароститесь вы, леса.

По всей земле Светло-Руской.

.....

Ой вы еси, реки быстрыя.

Реки быстрыя, текучия!²

Протеките вы, реки, по всей земли.

По всей земли Свято-Рускией!

По крутым горам, по высоким,

По темным лесам, по дремучиим.

.....

Вы горы, горы, толкучия!

Станьте вы, горы, по-старому», и проч.

Вместо людей наезжал Егорий на стада чудовищных животных, на стада летучих змиев да рысучих волков. Только пастухи этого последнего стада носят на себе обличье человеческого; но их сверхъестественный, чудовищный вид, напоминающий мифические, стихийные существа, вроде вил, русалок, леших, не оставляет ни малейшего сомнения, что Егорий Храбрый попал не только в страну языческую, но даже заехал в самое святилище языческих божеств.

И пастят стадо три пастыря.

Три пастыря да три девицы,

¹ Слово «творити» значит не только «созидать», но и «украшать» (откуда «*тварь*» – лицо, «*утварь*» – украшение), а также «разводить», производить брожение (откуда «творило» – квашня, област, «*тварь*» – мокрый, крупный снег). Сличи сканд. *Miofudr* – творец, собственно – умеряющий и украшающий.

² «Текучая» есть тавтологический эпитет «реки», как *тихие* покои, *божий* день (день родственно слову *divus* и проч.).

Егорьевы родные сестрицы;
На них *тела яко еловая кора,*
Влас на них как ковыль трава.

Братом таких существ, обросших древесною корою¹ и с зелеными волосами, как у русалок, могло быть, конечно, не лицо христианского мира, а мифическое существо, каким и описывается Егорий в песне:

По колена ноги в чистом серебре,
По локоть руки в красном золоте.
Голова у Егория жемчужная.
По всемо Егорье часты́ звезды.

Частые звезды на Егорие напоминают ризу в стихе о Голубиной книге: «звезды частые от риз Божиих»: что же касается до жемчужной головы, то такая же была у вещей жены Потока, обернувшейся белою лебедью:

Она через перо была вся золота,
А головушка у ней увивана красным золотом
И скатным жемчугом усажена.

Кириша Данилов

Как *рыскающие волки*, которых наезжает Егорий, не только *волкодлаки* древней мифологии², но и символические знаки романского стиля, подобные крылатому или многоглавому змию, так и чудесный образ самого героя, выходя из мифических основ, в то же время напоминал нашим предкам художественное произведение того же древнехристианско-

¹ Вольф в своих «Заметках о немецкой мифологии» приводит целый ряд преданий, по которым светлые или воздушные эльфы суть не что иное, как гении или духи царства растительного. Сравни сканд. миф о создании людей из деревьев и саксонское предание о том, что «*девицы на деревьях растут*».

² Сл. сказание Геродота о Неврах, превращавшихся в волков: сказание северное о вельзунгах, Зигмунде и Зинфиотли, обратившихся волками, и мн. др.

го стиля, литое или чеканное, из золота и серебра, с драгоценными камнями.

Под влиянием того же смутного верования, находившего в прилепах романского стиля оправдание мифологическим преданиям, наш народный стих до того сближает мифологию с художественными украшениями средневекового символического искусства, что во встрече Егорья с *Черногар-птицею* то и другое, мифология и искусство, сливаются в одно смутное представление:

Приезжал Егорий
К тому ко городу Киеву.
На тех вратах на Херсонских
Сидит Черногар-птица,
Держит в когтях Осетра-рыбу:
Святому Егорью не проехать будет.
Святой Егорий глаголет:
– Ох ты, Черногар-птица!
Возвейся под небеса.
Полети на Океян-море:
Ты и пей, и ешь в Океян-море,
И детей производи в Океян-море.

Эта Черногар-птица не только дополнение к мифической обстановке из волков и змиев, но, соответствуя *Стра-тим-птице*, которая, по стиху о Голубиной книге, тоже детей производит на Океяне-море, – вместе с Осетром-рыбою в когтях есть не что иное, как скульптурное украшение *Херсонских*, то есть *Корсунских*, ворот, подобных известным Новгородо-Софийским вратам, деланным немецкими мастерами в романском стиле.

4) Символический непонятный знак романского стиля требовал толкования. На основании древнейших «Толковых текстов» наша апокрифическая «Беседа» строила целый фантастический мир загадочных образов и понятий, которые следовало решить. Потому эта «Беседа» в загадках и отгад-

ках, соответствующая по своей форме некоторым эпизодам мифологического эпоса¹, с одной стороны, служит толкованием художественных средневековых символов, а с другой – состоит в теснейшей связи с народной загадкой и со старинною повестью, любившею вплетать загадки с разгадками в самую основу сказочной завязки.

Лучшим доказательством связи нашей «Беседы» с художественным стилем древнерусского искусства может служить следующее сближение. В палатах царя Ивана Васильевича была изображена символическая притча, заимствованная из Василия Великого. Между прочим тут были представлены символические знаки в виде зайца, стрелы, волка, а также было изображено, как «гоняется после дни ночь», то есть как ночь гонится за днем, и сверх того – «жизнь да смерть»². Соответствие этим изображениям в нашей «Беседе» до того разительное, что следующее место из нее кажется объяснением притчи в царских палатах, будто намеренно для нее составленным: «Кто бежит и кто гонит?» Ответ: «День бежит, а ночь гонит». Вопрос: «Кто борются между собою?» Ответ: «Живот со смертию».

Из множества символических толкований и притчей приведу из «Беседы» несколько образчиков.

«В. Что есть: конь стоит, изсох, а трава под ним до чрева? Отв. Конь есть богатый человек, который, смотря на свое богатство, изсох. В. Что есть: конь стоит на голом гумне, а сыт вельми? Отв. Конь есть убогий человек, который о богатстве не печется. В. Что есть: видел я жену пречудну и великим светом одеяну, глава же ея сияла как солнце, а за солнцем шел месяц, а кругом ея держалось двенадцать звезд. Отв. Жена есть вера христианская, а свет есть Св. Богородица, от Нея же родился праведное Солнце Христос Бог наш, а месяц есть Закон Моисеев. В. Которые суть птицы – песни воспевают, а глас их до небес восходит, а косы их до земли висят? Отв. Птицы – закон церковный, а косы их – веревки, а Церковь – земное небо».

¹ Напр. в песнях «Древней Эдды» – песня о великане Вафтруднире.

² Розыск о деле Висковатого. ЧОИДР, 1858, кн. 2.

Следующая загадка напоминает известную притчу Кирилла Туровского о *Белоризце* и о *монашестве, о душе и покаянии*: «В. Стоит град долог, а в нем сидит царь с царицею и со всеми друзьями, и пришел к ним высокоумливый вельможа и разогнал царя с царицею, и разъезжаются любимые его друзья, и *расплачется царица, аки заклепанная голубица*. Отв. Город есть человек, а царь ум, а царица душа, а любовные друзья – мысли, а вельможа – хмель». Эпитет «высокоумливый», приданный хмелю, говорит в пользу предположения, что при составлении этой загадки имелась в виду известная повесть о *высокоумном хмеле*.

Кроме указанных мною качеств символического стиля, загадки апокрифической «Беседы» имеют достоинство и вообще в поэтическом отношении, придавая особенную игривость и свежесть описаниям природы или же увлекая искренним чувством, будто невзначай мелькнувшим, чтоб сообщить поэтический колорит какому-нибудь краткому библейскому рассказу. Вот примеры тому и другому. «В. Некоторый царь имеет у себя множество слуг, а у слуг его нет никакого оружия, а только по одной стреле в теле: и где стреляют, стрел не собирают. Отв. Царь – пчелиная матка, а слуги у него – пчелы, а имеют у себя по одному жалю, и где испускают жало, назад не берут. В. Кто принес Господу *глубокую* воду и убрус неткан, и испросила себе, чего у ней не было. Отв. Когда блудница припала к ногам Христовым, слезами мочила их и волосами головы своей отирала, и испросила себе оставление грехов».

5. Неоднократно было замечается, что старинная сказка, подобно некоторым песням мифологического содержания, основывает завязку и развязку на разрешении трудных задач и мудреных загадок. Очень любимая в средние века повесть, и у нас распространявшаяся между читателями в Палехах, Хронографах и Сборниках, о состязании царя Соломона с царицею *Ужичьскою*, *Южскою*, или Южною (т.е. Савскою), вся состоит в загадках и разгадках. Этот же наивный мотив дал содержание любимой у нас в старину переводной сказке

о Синагрипе и Акире Премудром. По народному рассказу, Феврония Муромская является сначала как вещая дева, говорящая загадками, которых не может понять княжий отрок, посланный искать врача¹.

Наша апокрифическая «Беседа», отзываясь на все литературные и художественные интересы эпохи, не только в составе своем вообще, но и многими мелкими подробностями связана с древнею сказочною литературою. Загадки, на которых основана известная древняя русская сказка *о купце Димитрии Басарге*, внесены и в «Беседу», и – что особенно замечательно – в том же порядке.

Православный купец Басарга, Киевлянин, попав со своими кораблями к языческому царю Несмеяну, должен отгадать предлагаемые этим царем загадки; отгадавши, купец останется на свободе и не лишится своего имущества. Если же не отгадает, то должен или перейти в языческую веру, или лишиться жизни. Вместо Басарги решает царевы загадки сын его, семилетний отрок Добромудрый Смысл или Мудросмысл, иначе Борзосмысл. Но вот самые отрывки из сказки по рукописи 1689 г.: «И рече Царь: “Тебе глаголю, детище, загадку мою: много ли того или мало от Востоку и до Западу? Скажи ми”. И глагола детище: “Загадку твою отгадаю: того, Царю, ни мало, ни много, день с ночью: солнце пройдет в круг небесный и от Востоку и до Западу единым днем, а ночью единою солнце пройдет от Севера до Юга: то тебе, Царю, отгадка”. Удивишися Царь разумному ответу его, что ему добре разумно отвечал». На другой день опять: «Рече им Царь: “Младый отрок, а разумом стар и смыслен! Отгони² ми сего дни другую загадку: что днем десятая часть в миру убывает, а ночью десятая часть в мир прибывает?” И рече детище ко Царю: “Государь Царь!.. То, Царю, днем десятая часть солнцем воды усыхает из моря, из рек, из озер, а ночью десятая часть в мир прибывает: ино та часть воды ис-

¹ См.: (Буслаев Ф.) Песни «Древней Эдды» и Муромская легенда; Пыпин А. Очерк литературной истории повестей и сказок.

² Отгадай.

полняется, зане солнцу зашедшу и не сияющу. То тебе, Царю, моя другая отгадка”. Движеся Царь тому разумному ответу, что ему разумно отгадал».

Этим двум загадкам, помещенным в нашей «Беседе» в том же порядке, предшествует третья, по смыслу состоящая с ними в связи. «В. Что есть во всех человецех умалается, а в ночь прибывает? Отв. То есть сон в человецех бывает. В. Много ли есть от Востока до Запада? Отв. День да ночь, солнце и месяц: солнце бо идет с Севера на Юг, а месяц тем же путем идет, во вселенную святят. В. Что есть на сем свете днем десятая часть убывает, а десятая часть ношью прибывает? Отв. Егда убо солнце днем бывает, тогда в морях и в реках воды десятая часть усыхает, а в ночь прибывает десятая часть».

6) По занимательности энциклопедического содержания и по игривости поэтического изложения, примененного к народным загадкам, апокрифическая «Беседа» до того была распространена между грамотными нашими предками, что отрывки из нее были внесены в Азбуку, и, вероятно, не ради одной поэтической формы изложения, а скорее по причине назидательности сведений, которые думали грамотные люди почерпать из этой «Беседы».

Старинная «Азбука» предлагает отрывки из «Беседы» в двояком виде: или в ряду притчей, загадок, пословиц и других изречений, перешедших из Св. Писания, из «Пчелы», из Даниила Заточника и других источников, или же прямо под заглавием «Беседы трех святителей».

Приведу примеры того и другого по рукописной Азбуке начала XVIII в.

После букв, в статье, под заглавием *Склады*, читается, между прочим, следующее:

«Не ищи, человеце, мудрости, ищи прежде кротости: аще обрящещи кротость, тогда познаешь и мудрость».

«Не тот милостив, кто всегда милостыню творит: тот милостив, кто никого не обидит и зла за зло не воздаст».

«Стоит море на пяти столпах. Царь речет: потеха моя; а царевич речет: погибель моя. Царь есть тело, а царица душа».

Стоит град пуст,
А около его куст.
Идет старец.
Несет ставец,
В ставце взварец,
В взварце перец,
В перце горечь,
В горечи сладость,
В сладости радость:
В радости смерть.

«Стоит град на пути, а пути к нему нет: идет посол нем,
несет грамоту неписаную, а дает читать неученому».

«Стоит человек в воде по горло, пить просит, а напиться
не может».

«Когда синица орла одолеет, тогда безумный ума научится»¹.

Замок водян, ключ деревян:
Зайцы перебегли, а ловец утоп.
Аще кто хочет много знати.
Тому подобает мало спати.
Человече Божий! бойся Бога:
Стоит смерть у порога!
Труба и коса
Ждет смертного часа!
Здесь колико ни ликовать,
А по смерти гроба не миновать.
.....

«Единаго искахом, а три обретохом; обретохом же и не
познахом: но показа нам мертвая девица».

Что касается до самой «Беседы святителей», то она из-
лагается в Азбуке в кругах, по два круга рядом: в одном во-

¹ Сличу у Даниила Заточника: «Коли пожрет синица орла, коли камень
восплывет по воде, коли свинья почнет на белку лаяти, тогда безумный
уму научится».

прос, в другом ответ. Некоторые из этих вопросов и ответов взяты действительно из известной нам апокрифической «Беседы». Например. «В. Что есть высота небесная, широта земная, глубина морская? Отв. Высота небесная – Отец, широта земная – Сын, глубина морская – Дух Святой. В. Что четыре рози на земле? Отв. Четыре евангелиста. В. Что четыре орла едино яйцо снесли? Отв. Четыре Евангелиста Св. Евангелие списаша. В. Кто крестил Богородицу? Отв. Петр апостол. В. Кто не рожден умре, а рожден не умре, в столп претворися, а не истле? Отв. Адам не рожден умре, а рожден не умре Илья Пророк, а в столп превратися Лотова жена. В. Кто есть первый пророк на земле? Отв. Адам. Егда сотворен был, и вопроси его Господь: Адаме, что видел еси во сне? Он же рече: видел еси, Господи, Петра в Риме распята, а Павла в Дамасце, а Тебя, Господи, видел над моим лбом распятого».

Другие вопросы с ответами заимствованы из «Иконописных подлинников» и сочинений, содержащих в себе объяснение церковной архитектуры и утвари, какова, напр., «Никоновская Скрижаль», изданная в Москве в 1656 г. Например, из иконописного толкования *Св. Софии*: «В. Что Премудрость созда себе Храм? Отв. Премудрость Христос, а Храм – Богородица. В. Что утверди столпов седмь? Отв. Седмь Св. Отец Соборы»¹. Из «Подлинника» же взяты некоторые символические толкования живописных подробностей, например: «В. Что у Богородицы на главе три звезды? Отв. Прежде рожества Дева, в рождестве Дева, и по рождеству Дева». В «Сборном подлиннике» графа С. Г. Строганова: «О звездах, что пишутся на Пресвятой Богородицы иконе. Тремя бо звездама образует три великия тайны Пресвятой Богородицы. Первая великая тайна, яко Дева сподобися Бога плотию без семени родити, прежде бо рожества Дева. Вторая превеликая тайна, яко рождаемый рождшей девства двери не вредны соблюде, Еммануиль бо глаголется, естества двери отверзе, яко человек, девства же затворь не

¹ В «Подлинниках» это толкуется иначе: «Утверждена же седмию столп. Толк. Седмию Духа дарования, что в Исаине Пророчестве писано».

разверзе, яко Бог: сего рождышия и в рождестве Дева глаголется, и в лепоту. Бога роди, из Нея воплощена. Третья превеликая тайна, яко и по рождестве паки Девою пребысть. Ино толкование: и паки три звезды, яко той есть образ рождышия нам Единого от Троицы Христа Бога нашего».

К символике христианской археологии принадлежат в нашей Азбуке вопросы: что есть престол? что царские врата? что занавес у царских врат? что жертвенник? – и тому подоб.

Надобно сказать правду, что популярное объяснение всех подобных предметов в старинных «Азбуках» могло бы быть весьма полезно для учившихся грамоте, если бы между этими объяснениями не встречалось самых превратных понятий, свидетельствующих о наивности древнерусских грамотных людей. Например: «В. Что у Спасителя на венце: □. О. Н? Отв. □ – От небес прииде во Своя, и Свои его не прияша. О – Они Его не познаша. Н – На кресте Его распяша. В. Что у Богородицы подпись М.Р.Фита*.У? Отв. Мария, Р – роди, фита* – Фарисея, У – учителя».

Эти и другие простонародные толкования были вносились и в «Иконописный подлинник», но при них помещались и настоящие, истинные объяснения, так что внимательному читателю всегда можно было усвоить себе лучшее. Например, в «Сборном подлиннике» графа Строганова сначала предлагается истинное толкование, а затем прибавлено: «Нецыи же толкуют их сице: □ – От небеси сошед, во Своя приидох. О – Они же Мя не прияша. Н – На кресте Мя пригвоздиша».

В другом, тоже «Сборном подлиннике», принадлежащем тоже графу Строганову: «МРОУ. Се есть подпись образу Пресвятыя Богородицы; по-гречески глаголется: *Митерн* (sic) *Qeу*, а словенски толкуется: *Мати Богу*, а не *Марфа*, яко же нецыи мнят».

После приведенных мною фактов почитаю совершенно лишним входить в доказательство той мысли, что наша древнерусская «Азбука», несмотря на ограниченное и наивное понимание вещей, не лишена была поэтических и художественных интересов, как бы смутно интересы эти ни

принимались, и, конечно, не малолетними только, но и, без сомнения, взрослыми учениками.

7) Указав на обширное влияние апокрифической «Беседы» на древнерусское образование, проследив тонкие нити, которыми этот памятник нашей литературы связывается с интересами поэтическими и художественными, и, наконец, усмотрев влияние его даже на первоначальное обучение грамоте, мы можем теперь объяснить себе, почему был так распространен он между нашими предками во множестве сборников, то в сокращенном виде, то с различными прибавлениями. Еще и теперь кое-где в захолустьях обширной Руси можно встретить грамотного мужичка, который, пробавляясь этою занимательною «Беседою», поучается из нее по-своему понимать мир и историю человечества, символически объяснять себе влияния природы и всемирные события, толковать изображения на иконах, а вместе с тем все более и более свыкается с тем поэтическим миром духовных стихов, которые поет ему странствующий певец, слепой старец, смутно блуждающий своим воображением в том же наивном, уже чуждом для нас мире апокрифической «Беседы».

Заключая об этом памятнике, не могу не коснуться отношения его к книгам отреченным и истинным. «Беседа» эта, как было уже замечено, без сомнения, вместе с другими апокрифическими книгами перешла к нам из Болгарии¹; но с течением времени все более и более расширялась в своем объеме, принимая в себя частию поэтические элементы народной поэзии, частию отрывки из других *отреченных* книг², а вместе с тем все более и более проникалась национальными воззрениями. Люди со строгими православными убеждениями могли смотреть презрительно на это наивное собрание притчей и загадок, могли его преследовать с точки

¹ Сличи в статье о книгах истин. и ложн. у Калайдовича в «Иоанне Ексархе Болгарском». *Иоанна Богослова вопросы*: это, вероятно, наша «Беседа».

² Даже в самой «Беседѣ» можно найти несколько отреченных *книг*, то есть притчей, на которые указано в статьях о книгах истин. и ложных. Напр.: *Сифова Молитва, Адамль Завет, Исаино видение. Имена Ангелам.*

зрения богословской: но так обаятельна была поэзия этого памятника, что, несмотря на строгие запрещения, он разошелся между русскими грамотными людьми во множестве списков, с самыми странными, противными духу православия прибавлениями.

III

Вся жизнь Древней Руси была проникнута поэзией; потому что все духовные интересы были понимаемы только на основе самого искреннего верования, хотя бы источник этого последнего и не всегда был чисто христианский. Множество примет, заклятий или заговоров и других суеверных обычаев и преданий, и доселе живущих в простом народе, свидетельствуют нам, что та поэтическая основа, из которой возникли эти разрозненные члены одного общего им целого, была не собственно языческая и уж вовсе не христианская, но какая-то смутная, фантастическая среда, в которой с именами и предметами христианского мира соединялось нечто другое, более согласное с мифическими воззрениями народного эпоса¹.

Не надобно думать, чтоб это смутное понимание христианских идей было достоянием одной только Руси; оно господствовало в средние века и на Западе, но при других условиях принимало другой характер и вело к другим результатам.

Отличительною чертою этого смутного состояния было суеверное убеждение в какой-то чарующей, сверхъестественной силе, которая ежеминутно, в быту житейском, в том или другом более важном случае жизни, может внезапно оказать свое необычайное действие. В период эпической жизни народа это убеждение выразилось в *чудесном* как основной пружине всего народного эпоса. Пока мифология народная

¹ Вот, напр., как в одной сербской песне христианским именам дано языческое понятие: «Стала Молния дары делить: дала Богу небесную высоту, Св. Петру Петровские жары, Иоанну лед и снег, Николе на воде свободу, а Илье молнию и стрелы». — Вук Стефанович Караджич. Српске народне пиесме, I, № 230.

не была остановлена в своем развитии благотворными успехами христианского просвещения, это суеверное чудесное находило себе свободный исход в эпическом творчестве. Но потом, захваченная христианством врасплох, народная фантазия, не очищенная от языческих представлений и запуганная ими, уже как наваждением дьявольским, но все же как от родной старины не отказавшаяся от них, естественно должна была сойти со своего свободного творческого поприща и, так сказать, сжаться в более тесном кругу целого ряда мелких суеверий, которые, однако, тем не менее обнимали и доселе в простом народе объемлют всю жизнь, все крупные и мелкие явления ее.

Народное *суеверие* есть один из существенных видов поэзии, перешедшей в жизнь и с нею слившейся. Потому, несмотря на свою фантастическую основу, суеверие важно для народа своею практическою применимостью в делах житейских. Это неразрывное сочетание поэзии с жизнью, низводящее художественные и религиозные идеи до применения в быту действительном и постоянно возносящее этот последний в мир идей, во всей силе господствовало в ту эпоху, когда фантазия народа беспрепятственно предавалась эпическому творчеству, слабые следы которого остались в народных суевериях.

Не имея намерения рассматривать этот предмет в современной устной словесности народной, обращаюсь к нашей древней письменности.

Перелистывая старинные рукописные сборники, не раз остановитесь вы на чрезвычайно любопытных, большею частью коротких заметках, носящих на себе явственные следы народных суеверий, частью заимствованных, частью собственно русских, иногда языческих, иногда с примесью христианских преданий. Чернокнижие, распространявшееся между русскими грамотниками в книгах отреченных, или еретических, немало способствовало к образованию этой, так сказать, *суеверной поэзии* в нашей древней письменности.

Но так как практичность есть главное свойство этого рода поэзии (не подходящего под эстетическое определение

поэзии *бесцельностью* и *непрактичностью*), то самое богатое собрание всевозможных суеверий, примет, оберегов, причитаний или заговоров и отреченных молитв вы встретите в книгах, составленных с самою определительною практической целью, именно в *Лечебниках* и *Травниках*.

Предоставляя другим полное монографическое исследование об этой важной отрасли нашей древней литературы, я обращаю внимание ваше только на поэтическую сторону в этой, казалось бы вовсе чуждой поэзии, сфере. Но предварительно почитаю не лишним заметить, что каково бы ни было первоначальное происхождение Лечебников и Травников – из Греции через Болгарию, из Польши, вообще с Запада, или же на своей собственной древнерусской почве, только все разнообразные списки этих памятников литературы носят на себе явственные следы то иностранной, то чисто русской редакции, а во многих списках иностранное со своеземным до того слилось, что то и другое составляет одно нераздельное целое. К этому последнему разряду принадлежат два синодальных Лечебника¹, из которых заимствую характеристику суеверных поэтических воззрений наших грамотных предков.

Не говоря о лечебных пособиях, между которыми постоянно встречаются латинские термины и приводятся иностранные средства², даже в самых заговорах и отреченных молитвах, несмотря на своеземный состав большей части из них, очевидны следы иностранного влияния, сначала греческого, потом латинского³. Первоначальный состав Лечебника распространялся внесением сведений из разных источников, которые иногда упоминаются⁴. Сверх того, он видоизменялся

¹ Оба XVII в.

² Напр., «А то есть целба немецкая», «А то лекарство фрианское».

³ Напр., слова в заговорах: «Тета тона софрос». Там же упоминается латинская молитва «Ave Maria»: «да говори 5-ю Отче наш да 5-ю ави Мариа».

⁴ Напр., «Ноября в 1 д. (т.е. 1630 г.) Яков Мелец сказывал: добро де от *волосатика* мясцо, что в раковинах живет, сырое прикладывать к ранам», «Выпись взята у *Ивана Насетки*, а он взял у Доктора, пропускнуму зелью, *пургация*», «О *попутнике* пишет сице: сказывал де *Виницеянин торговый человек*»...

вследствие местных условий, к которым применялся, и таким образом получал местный характер¹.

Молитвы о *трясавицах*, или лихорадках, со внесением в них притчи о св. Сисинии, в наших Лечебниках ведут свое начало из Болгарии, потому что в статье о книгах истинных и ложных приписываются болгарскому попу Иеремию². О чародейских письменах на яблоках для исцеления от той же болезни упоминается как в Лечебниках, так и, в числе бесовских обычаев, в Паисиевском сборнике XIV в.³

Ведя свое начало от ложных, или отреченных, книг и впоследствии расширяя свое содержание народными заговорами и приметами, а также выписками из старинного чернокунижия, наши Лечебники и Травники предлагали не только врачебные пособия, но и всевозможные наставления о различных важнейших случаях в жизни, для благополучного исхода которых необходимы чарующее слово, молитва, или заговор, или вещая примета. К древнейшим источникам, греческим и болгарским, с XVI в. стали прибавляться западные, из «Тайная тайных» и «Аристотелевых врат», из Альберта

¹ Напр., «Трава растет в воде, по прудом, и по речкам на дне»: у нее цвет желт, много ее в *Неглинне*, уже и у *Чертолских* ворот». В том же Лечебнике на московскую же местность указывает и следующее место: «*То от Московского кнутья, а не от селского*: Добро бы вскоре захватить овчиною сырою тот час, как бит, и привязывати мездрю к битому, и кровь битую овчина высосет все, и скоро жить станет.

От селского кнутья: Молоком коровьим парным мазать, пером или топленным грым молоком». Это в статьях под общим заглавием: *Битому человеку от кнутья*.

² У Калайдовича в статье о книгах истинных и ложных: «Вопросы Иеремиа к Богородици о недуге естественном, и иже именуют трасавици, басни суть Иеремиа попа Болгарьскаго, глаголет бо окаанный сей, яко седящу Св. Сисению в горе Синайстей, и Ангела Михаила именует, еже на соблазн людем многим, и седмь дщерий Иродовых трясцами басньствовавшие». — «Иоанн Ексарх Болгарский», с. 210.

³ В Синод. Леч.: «А кому буде трясца, то напиши на яблоцы: т. в. р. л. нотис никосвост». В Паис. сборн. в Кирилло-Белоз. монаст.: «*Немоцного беса глаголемого трясцю. мяяться прогоняюще некими ложными письмяны. проклятых бесов еленьских. пиша имяна на яблоцех. покладают на святей трапезе в год люторгеи и тогда ужаснуться страхом ангельская воиства*», и проч. Смотри из этого же слова выписку далее.

Великого, Михаила Скотта¹, Раймунда Люлия и других. Хотя в план моего изложения не входит критическое исследование о влиянии этих книг на наши Лечебники, однако не могу не привести одной статьи Синодального сборника XVII в., в которой, при описании чарующей силы *орлова камня*, приводятся эти и другие западные источники².

«Старые *знатцы*, которые открыли силы и угодыя в зверях, во птицах, и в травах, и в кореньях, оставили нам опыты про силы и угодыя некоего камня, именуемого *Орлов камень*. Греки и латине называют тот камень *атитес*, а ныне многим людям объявился от царской птицы, от орла, от чего и имя свое получил. Как орел сядет в гнезде своем на яйцах, и он тот камень кладет в гнезде своем. И в орловом гнезде находят таких два камня. А держит орел тот камень в своем гнезде для оберегання детей своих: потому что тот камень оберегает от всяких притчей, от поветрия и от всяких зол. А камень тот живет разного цвету, темно-багров и сероват. А в котором камне стучит, то мужичок; а в котором рассыпается, то женочка. В том камне дал Бог дивные угодыя, таковы, что несведущим людям нельзя про него и веры взять. А *знатцы* про тот камень писали подлинно: *Исидорус* писал в своей 60 кн. в 4 главе, *Плиниус* в своей 36 кн. в 23 гл. *Деоскордиус* писал в своей книге о камне. *Албяртус Магнус*, *Матиолес* да *Варфоломей* Англичанин писал в своей книге про всякие угодыя, *Ремеюс Белеов* писал в своей книге о драгоценных камнях, и иные *знатцы*, которые тот камень у себя держали, и что в том камне силы и угодыя, и они о том пишут: как женам легко родить, взяв тот камень, привязать жене той на левой руке или к левой ноге³ и, как родить, тотчас снять», и т.п.

В наших Лечебниках, русской, самостоятельной редакции, все иностранное, накопившееся в течение веков, проникнуто русским, народным характером, потому что и в том

¹ Перевод Альберта Великого и Мих. Скотта относится к 1670 г.

² Статья озаглавлена так: «Перевод. Об Орловой камени, что в себе имеет силу и угодия. Находят его в Персицком море и во Индеи».

³ Сличи далее чары над орлом в день Ивана Купалы.

и в другом было одно общее начало: чужеземное чернокнижие было усвоено своему собственному суеверию.

Само собой разумеется, что наши Лечебники, эта любопытная смесь иноземного чернокнижия с народною мифологиею, относились к книгам отреченным. Думая каким-нибудь заговором исцелить себя от болезни или предохранить от несчастия, русский человек со страхом и трепетом приступал к чарующему средству и, заботясь о спасении своего тела, ужасался при мысли, что он тем самым губит навеки свою душу. Но суеверие брало верх над благочестивым опасением, а совесть находила себе примирение, встречая в заговорах не только священные имена, но иногда и целые отрывки из христианских молитв.

1) С самым искренним верованием человек обращался к окружающей его природе, и, не ведая ее свойств и действий, не понимая ее явлений, отовсюду ожидал себе чуда, и чем более запасался чарующими средствами, тем более страшился – со стороны злых людей – столь же чарующего противодействия. Природа и жизнь человека представлялись ему в радужном, поэтическом колорите, в целом ряде таинственных явлений, которые его воображению казались отдельными эпизодами мифологического эпоса, проникнутого чудесным; и тем обаятельнее была для него поэзия этих фантастических эпизодов, тем глубже проникала она все существо его, что главным действующим лицом во всех в них видел он себя самого.

Прежде нежели войду в подробности этого поэтического мира, почитаю необходимым эти общие мысли объяснить примером.

Этот пример вместе с тем будет самым приличным введением в историю народной поэзии по древнерусским Лечебникам и Травникам.

Есть русская песня о Потоке Михаиле Ивановиче. Однажды на охоте он подстрелил белую лебедь; но эта лебедь была не что иное, как оборотень – вещая дева, Авдотья Лиховидьевна, на которой потом наш герой женится. Когда

через несколько времени умерла эта вещая женщина, Поток по условию, заключенному с нею, живой был посажен к ней в могилу и там воскресил свою жену, помазав ее змеиною головою. Вместо того, при тех же обстоятельствах, в немецкой сказке «О трех змеиных листах» некоторый витязь возвращает к жизни свою жену тремя листиками, которыми перед тем в его глазах одна змея воскресила другую. Тот же мотив, с небольшим изменением в обстоятельствах, встречается в одной древнефранцузской повести XIII в., только вместо змей являются в ней маленькие зверьки.

Из Лечебника оказывается, что зелье, которым одна змея воскресила другую, было *Попутник* и что этот чудесный эпизод в сказке – очевидно, родственник нашей песне – не случайный вымысел праздной фантазии, не имеющий никакого основания, но действительное верование старины в сверхъестественную силу *Попутника*, верование, на котором было основано на самой практике употребление этого растения между другими врачебными пособиями. Следующие слова в нашем Лечебнике бросают новый свет на приведенные мною сказанья: «О *Попутнике* пишет сице: сказывал де Винецеянин, торговый человек: лучилось им дорогою ехати с товары на возех тяжелых, и змея-де лежит на дороге, и через ее перешел воз, и тут ее затерло, и она-де умерла. И другая змея к ней пришла, и принесла во рте *Припутник* да на ее возложила, и змия-де ожила и поползла».

2) Как эпический певец описывает природу не ради красоты ее, а по ее практическому отношению к человеку, то есть ради ее пользы или вреда, которых причину полагает он в сверхъестественных силах, воочию являвшихся ему в образе мифических, демонических существ, так и практическому взгляду Лечебников в описаниях природы сообщает особенный поэтический интерес искренняя вера в таинственное соотношение действительности с миром идеальным.

При таком верующем взгляде самое отношение человека к природе было таинственное, исполненное поэзии. К тому или другому растению нельзя было относиться запросто, как

ни попало, но с благоговением, чтоб не оскорбить пребывающего в нем демона, и не во всякое время, а надобно ждать урочного часа. Траву *Детлевину* надобно рвать между Купальницею и Петровым днем, а как брать ее, очертить кругом куста, а говорить: «Есть тут матка травам, а мне (или нам) надобе». А брать траву *Полотая нива*, надобно кинуть золотую или серебряную деньгу, а чтоб железного у тебя ничего не было, а как будет рвать ее, и ты пади на колено, да читай молитвы, да, стоя на колене, хватать траву ту, обертев ее в тафту, в червчатую или белую: а беречь ту траву от смертного часа: а хочешь идти на суд или на бой, ино никто тебя не переможет».

Впрочем, это таинственное отношение человека к природе не до того застилало туманом глаза его, чтоб он не чувствовал внешней формы и не обращал на нее никакого внимания: только вызывало его на описание внешней формы не эстетическое чувство красоты, а практическая потребность – определить какой-нибудь предмет посредством подробного описания для того, чтобы пользующийся Лечебником мог взять то, что ему нужно. Несмотря на эту практическую цель, или – вернее сказать – ради этой практической цели, многие описания дышат неподдельным чувством изящного, выражаемого в свежести воззрений на природу. Например:

«Трава везде растет по пожням и по межникам и по потокам; листы расстилаются по земле. Кругом листов рубежки, а из нее на середине ствол, тощий, прекрасен, а цвет у него желт; и как отцветет, то пух станет шапочною, а как пух сойдет со ствол, то станут плешки; а в корне и в листу и в стволике, как сорвешь, в них беленько»; «Есть *Снун* трава, растет по лугам при холмах, а растет как гречка, а цвет как у щавеля, а растет в колено и ниже, а столпица коленями, меж коленцами брюшки, а лист у ней как *Зогзицынь*¹; трава долга, а в ночи стоит вяла: лист виснет, как солнце сядет, а как солнце взойдет, лист стоит, а сама трава черна».

3) Иногда подробный рассказ о добывании какого-нибудь чарующего средства вводит суеверное воображение

¹ Т.е. кукушкин цвет. Сличу в «Слове о полку Игореве»: «зегзица».

в магический круг эпического чудесного, которому подчиняет судьбу человека в различных обстоятельствах его жизни. Подобные описания можно назвать краткими эпизодами мифологического эпоса.

Особенно приурочиваются эти эпизоды ко дню Ивана Купалы, мифическое значение которого и доселе так еще свежо в преданиях народа.

«В травах царь есть *Симтарим* трава, о шести листах: первой синь, другой червлен, третий желт, четвертый багров, а брать вечером на Иванов день, сквозь золотую гривну или серебряную; а под корнем той травы человек, и трава та выросла у него из ребра. Возьми человека того, разрежь ему перси и вынь сердце. Если кому дать сердца того человека, изгаснет по тебе. Если муж жены не любит, возьми голову его и поставь против мужа: только что увидит, будет любить пуще прежнего. Десная рука его – добро, если которая жена мужу не верна или муж жене: стерши мезинным перстом, дай пить. Если у которой жены детей не будет, – печени того человека сварить в молоке и пить по три утра на тощее сердце, и будет тебе отрок, потом девица».

«Есть орел птица. Возьми орла на Иванов день о вечерне, и, взявши орла, стать на росстанях меж дорог на камне, и наострить трость гораздо, и заколоть орла того острою тростью, и раздробить тело его на части. А те части иссушить на солнце без ветру – ко многим потребам годно. Первое, око его добро при себе носить, правое, завязав в ширинку, и носить под левою пазухою, когда Царь или Князь на тебя гнев держит, и ты тем гнев Царев укротишь. Левое око его добро смешать с коровьей кровью и селезневою, да все то иссуши, да завяжи в синий плат, чистый. И когда хочешь ловить рыбу, и ты привяжи к цепу, и наловишь рыбы много. Та же вещь ко многим ловушкам годна, ко звериным и птичьим, и ко всякой ловле. Кость его головную истолокши с кожею оленью, в чистом плате носить и к голове привязывать от всяких болезней. Мозг его головной с маслом смесив, в нос класть, когда голова болит и щемит, или к челу приложить. А крыла его

правого правильное перо добро держать, когда жена не может родить: то перо подложить ей под ногу, и родит»¹.

В семейном и общественном быту крестьян свадьба есть по преимуществу время всяких чарований, эпических обрядов, разгульного веселья и суеверного страха. И доселе в простом народе ни одна свадьба не обходится без колдовства: «Свадьба без див не бывает». Следующее место из Лечебника добавит эту семейную эпопею новым эпизодом с любопытными данными для характеристики так называемого *эпического чудесного*.

«Когда человек хочет от ведьм стеречись на свадьбе или на пиру: найди рябину в лесу на дубовой колоде, и сделай из той рябины посошок и по весне, о кою пору *надеешься кукушке закуковать*, в ту пору ходи с тем посошком, вверху писаным, рябиновым, и в котором месте впервые *заслышишь кукушку кукуючи*², и ты также держишь посошок рукою, и подле рук у того посоха заметь сверху и съисподу тот жеребий»³. «И уткни одну половину жеребья под ухо у дверей, а другую половину подле другой половины ушка, *обанол* дверей, в той хоромине, в которой хочешь свадьбу рядить или пир: в ту хоромину ведьма никак не может войти дверьми, и воротится, а тут не пойдет. И около ложа всякого с тем посошком рябиновым добро ходить и около поля: ржа того жита не ест. Добро ту рябину себе во дворе посадить и держать для того, о чем вверху писано».

4) Наши Лечебники не ограничивались тесным кругом врачебных пособий, но своими поэтическими чарованиями обнимали всю жизнь древнерусского человека: точно так, как и теперь ворожея или колдун слынут в простом народе *знахарями*, людьми *вещими*, которые не только исцеляют недуги,

¹ Сличи вышеприведенную статью иностранного происхождения из Синод. сборника.

² Позволю себе употребить эти превосходные формы нашего народного словосочинения.

³ Чары *жеребьем* соответствуют скандинавским *рунам*. Это *черты* и *нарезы* древних славян.

но и прогоняют или насылают бесов и всякую нечисть, своими чарованиями устроят семейное счастье и благосостояние или расстраивают, дают умный совет или таинственное средство от всякого зла, и т.п.¹

В этом отношении Лечебник соответствует «Домострою», то есть такому сборнику практических сведений и наставлений, которые человеку необходимы в руководство в домашнем обиходе, в семейном быту и в ежедневных отношениях к обществу. Только та существенная разница между «Домостроем» и Лечебником, что в первом – как он нам известен по редакции, приписываемой знаменитому священнику Сильвестру, – господствует только житейская мудрость и осторожная опытность, между тем как Лечебник в своих средствах постоянно прибегает к сверхъестественным чарующим силам.

Бросим беглый взгляд на древнерусское житье-бытье, руководимое этими необычайными чарованиями. Лечебник отзывается на все существенные потребности русского народа, испокон веку земледельческого и оседлого.

Начну с оседлости. Быт земледельческий невозможен без оседлости. Поверяя земле все свои труды и силы, влагая в ее недра надежду на довольство и благосостояние, человек к ней привязывается, как к своей родной кормилице. Клочок земли, который он возделывает, для него есть как бы дополнение собственного существа его. Видимым символом этого союза человека с возделываемою им землею – родное пепелище, усадьба. Обжившись на родном пепелище, человек вполне свыкается со всеми окружающими его условиями, каковы бы они ни были, и в этой застарелой привычке находит он себе спокойствие и довольство. Зато сколько опасений и сомнений, сколько всякого для него горя, и действительного и воображаемого, как скоро приходится ему менять старое пепелище на новое. Как бы ни была ветха и худа его избенка,

¹ Уже сам язык свидетельствует об этой тесной связи лечения и чарования. Древнее слово «*балий*» значит *врач* и *чародей*; слово *врач* в древнерусском означало и лекаря и колдуна. От прилаг. «*вещий*», как эпитета поэта и мудреца, происходит областное слово «*вещетинье*» – лекарство.

неохотно, с горем покидает он ее: там он родился и вырос, там жили и померли его родители, там он пировал на своей свадьбе и вкусил первые радости семейного счастья, там возрастил своих деток. Переселяясь на новоселье, он невольно оглядывается на всю свою прежнюю жизнь, проведенную на старом пепелище, и с грустью и трепетом вступает в новое жилье. Так ли будет он счастлив впредь? Будет ли по-прежнему милостива к нему судьба? Не разгневется ли домовый дух, этот хранитель его прежнего семейного счастья, и будут ли так же благосклонны к нему высшие силы на новом месте?

Отвечая на заботы и опасения русского человека, Лечебник предлагает следующие наставления тому, кто обзаводится новой избой:

«Когда хочешь двор ставить на новом месте, или избу, или иные которые хоромы, и ты вели испечь три хлеба маленькие; вынь их из печи и подложи один хлебец под пазуху, а другой под другую, а третий положи на сердце; и вшедши на то место, где хочешь избу ставить, и став на том месте, спусти на землю те три хлебца, подпазушные и от сердца. И если все три хлебца лягут кверху коркою верхнею, то место добро: тут, с Божиею помощью, ничего не боясь, ставить избу и всякие хоромы; если же лягут вверх исподнею коркою, тут не ставь и то место покинь. Когда же только два хлебца лягут кверху верхнею коркою, еще ставь — добро; когда же падет один хлебец кверху своим верхом, а два к исподу, то не вели ставить на том месте».

«Другое дело о том же. Если хочешь испытать, где избу ставить или иные хоромы, возьми кору старую дубовую и ту кору тою же стороною, которая к дубу лежала, положи на том месте, где хочешь ставить избу или иные хоромы, и не двигай ее. И полежит та кора три дня, и на четвертый день подымешь и посмотри под корою, и если найдешь под нею паука или муравья, и ты тут не ставь избы и иных хоромов: то место лихо. А когда найдешь под тою корою мурашку черную да с мешочками или каких червяков найдешь, и ты тут избу ставь и иные хоромы, какие хочешь: добро то место».

Недостаточно того, чтоб благополучно обосноваться на добром месте; надобно его постоянно охранять от всякого зла. Вот в Лечебнике указ, как от двора своего отогнать беса: «Со-жечь совиные кости и тем дымом храмину свою кадить и двор курить, и исчезнет бес. А потом ослиным салом назнаменуй двери, и всякое зло, которое найдет на двор, исчезнет. Для того же хорошо держать корольковое камень: от него нечистый дух бегаёт, потому что то камень крестообразно растёт. А чтоб от двора бегала всякая нечистота, змея, и паук, и жаба, надобно в том дворе повесить зелье попутник».

Теперь перейдем к сельскому и домашнему хозяйству. Из множества наставлений приведу некоторые.

«Огород начинай пахать марта месяца в 5-й день, на св. Конона¹, хотя бы еще и зима была, и ты только начни в тот день: непременно огород будет добр и овощу будет много».

«А хочешь *сеять*, и ты доспей из волчьей кожи решето о тридцати дырах, и сей всякие семена, и не попортят твоей нивы, и птицы не едят семян».

«А если *медведь начнет портить ниву*, то возьми ко-невью голову валящую, и чтоб тебя никто не видел – перед солнцем, – ткни ту голову среди нивы на коле, зубами вверх или вниз, все равно».

«Если *воробей* или другая птица *начнет доедать ниву*, то павину кость носить ночью, чтоб не приметила того ника-кая птица, ни зверь, и, обошедши ниву трижды с *посолонья*², положи на ниве и иди домой».

«А если *ниву бьет червь*, говори: не бейте, черви, не ешьте нивы сея *гобины*³ озими. Серая *червь*⁴, и белая и малая, и костеники! Подите вы, черви, на запад солнца, на зеленую дуброву, на осиновый лист. Аще вы не пойдете с сея нивы с оземи, а сего не порядите, черви, спущу на вас птиц – крылья железные, ноги булатные: почнут вас брати, червь серую, и

¹ Конона Градаря.

² «Посолонь» – по солнцу. Древнее слово.

³ «Гобина» – обилие. Древнее слово.

⁴ Замечательно употребление слова *червь* в женск. роде.

белую, и малую, и костяники, и подро́ду вашего не будет! И вы, черви, того не дожидаетесь, подите с сея озими долой, а сея озими корень твержае вам камни, а горчае смолы и серы. Говори это трижды».

«О хмеле, как хмель водить. Трех хмельников чужих взять корения тайно, да на тех местах покинуть по яйцу, да итти домой, а идучи домой, не оглядываться назад. Да где метати хмельник, и ты очерти трижды то место топором или ко-сою и, мечучи коренье, у черты говори: ярый хмель! Тебе от меня отходу нет! Никто тебя не украдет, никто не попортит, а сам кому коренья дам или хмелю, а то тебе от меня, однако, отходу нет, нигде ни к кому, а от тое черты тебе пути нет. Да стоя на западной стороне хмельника, на черте на восток лицом, через хмельник зря, внутри хмельника начертить крест, тем же, чем ту черту чертил, да пошедши *впосолонь* лицом, по той по одной черте, став на черте к полуночи хребтом, а на полдень лицом, по той по одной черте, да став на черте, начертить крест, и среди креста на обоих местах, на крестах говорить: тебе от меня отходу нет».

О том, как обходиться с пчелами. «Своих пчел покади волчьєю губою, и несут тебе меды из чужих бортей в твои борти. Осетрию кость хвалят: втыкай внутрь пчелиного улья, где пчелы живут, да и в порожний улей осетрию кость воткнешь или в борти, и в том дереве пчелы живут и ведутся. Есть травица высока, а набелó походит, *маточник* словет, а цвет на ней синь, как кошельчики, а наверху как ќисток цветок, и по сторонам цветки сини же, а растет по межам. На той траве, на цветку, матка пчельная сама бывает и берет, что ей требе. Тою травицею добро улы потирать и всякие пчелиные борти; в том дереве и в улье пчелы любят жить. И тою травицею покрапливать пчел и порожние улы и борти по весне: подлетают пчелы. Добро подкуривать осиновым листом, то им вельми здорово».

«А кому итти к пчелам, взять три листа попутниковых и держать во рту, того пчелы не ужалят».

«Если хочешь *скота* много держать, то медвежью голову пронеси сквозь скот на Иванов день до солнца и вкопай посреди двора: ино скоту будет вестися».

«А когда у кого *скот мрет*, и ты с умерлого вели кожу содрать и продать, и что возьмешь за кожу, и ты вели на те деньги купить сковороду железную, и вели на ней печь, что хочешь, мясо или рыбу: и ешь с той сковороды, что хочешь, а скот твой с тех мест не мрет и здрав будет».

«Кто *животину купит* приводную, мерина или корову, и приведши ко двору, велеть растянуть пояс женский, от вереи до вереи, да замок положить к верее, а колоду замочную к другой верее, и, проведши животину сквозь, замок замкнуть и пояс взять, опоясаться. И через мужской пояс водят же, от вереи до вереи его растянувши».

«А когда кто хочет *купить что дешево*, надобно носить при себе из орлова крыла крайнюю кость, *что в папоротке*».

Домашний обиход из Лечебника заключаю несколькими мелкими приметами.

«На Стретеньев день Господа нашего Иисуса Христа на дорогу никуда не выходить, ни дому, никаких хоромов не ставить».

«Который человек плюет в окно, у того человека зверь ловит животину, хотя бы его животина и промеж чужой животины ходила: той приметы берегись, не плюй в окно».

«Если кто учнет чихать, и ему надобно против чихания здравствовать, хотя бы и недругу: от того зубы не станут болеть».

Из общественных отношений самые важные, которых касается Лечебник, – это суд, война, судебный поединок, отношение к властям, к другу и недругу.

Прежде всего надобно было обезопасить чарующим средством личность человека. «Если хочешь быть страшен, – говорит Лечебник, – убей змею черную, а убей ее саблею или ножом, да вынь из нее язык, да верти в тафту зеленую и в черную, да положи в сапог в левый, а обуи на том же месте. Идя прочь, назад не оглядывайся. Пришедши домой, положи под ворота в землю. А кто тебя спросит, где был, и ты с ним

ничего не говори. А когда надобно, и ты в тот же сапог положи три зубчика чесноковые, да под правую пазуху привяжи себе утиральник, и бери с собою, когда пойдешь на суд или на поле биться. — Когда на суд хочешь итти, то, идучи, с березки снять зубом *перепер*, который трясется, а говорить: так как сей¹ перепер трясется, так бы мой супостат, *имярек*, и его язык трепетался; да обнеси кругом головы трижды, и положи в мошню² — с ветлы или с березы надобно взять зеленый кустец, по-гречески *мелея*, а по-нашему *вихорево гнездо*: и взять тот кустец, как потянет ветер вихорь в зиме или летом; да среднее деревцо держать у себя — на суд ходить, или к великим людям, или на поле биться; и как бороться, держать тайно в сапоге в одном, на правой ноге. А кто держит то деревцо у себя, тот человек не боится никого»³.

Вот самый полный и необыкновенно поэтический заговор для предохранения от всяких враждебных или опасных столкновений в обществе: «Господи благослови! Отче Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного! Святый Государь Иван учитель! Научи нас дел добрых творити! Помилуй нас, Боже, как стал свет и заря, и солнце и луна, и звезды, как взошло красное солнце на ясное небо, и осветило все звезды и всю Русскую землю, и священные церкви, и митрополитов, и владык, и игуменов, и священников, и весь мир, и всех христиан. Святой Государь Спас и святой Государь Архистратиг Михаил! Помилуй, Господи, меня, *имярек*, грешного! Освяти, Господи, меня, *имярек*, князям и боярам, и властям и тиунам, недельщикам и их дворянам, и гостям, и мужам и женам, и всему православному христианству, что нареклось на сем свете и на всяк час, и на всяко время, и на всякое сердце, и на всякие очи моему сердцу, *имярек*, от вся-

¹ В рукоп. «сесь» — сей. Древнерус. слово.

² Хотя заговоры идущего на суд ведут свое начало из Болгарии, как и многие другие, однако, приняв чисто русскую форму, они получили у нас новый вид.

³ Сличи в Паис. сборн. XIV в.: «Велми претит Господь святыми Своими и не велит чарам недуг лечити, ни наузы, ни бес искати. ни в стречю веровати, ни в ловы идуще или на куплю отходящи, или от князя милости хотяще, не велит чародеяньем, и кобми ходяще сих искати».

кого зла и от злых очей закрой, Государь Михаил Архангел, своею ризою нетленную раба Божия, *имярек*». А входить во двор, вперед левою ногою в порог, в ворота, а как отворять ворота, то опереться в правую вереву ворот правым плечом, и молвить всю молитву, и перекреститься и молвить: «Святой Государь Спас и Святой Архистратиг Михаил! Закрой, Господи, от лиха человека и супостата на всяк час и на всяко время, и ныне и присно и во веки веков, аминь».

Заговор *от меча*, как меч умолвить, и он не сечет: «Кован еси, брат! Сам еси оловян, а сердце твое вошано, ноги твои каменны, от земли до небес, не укуси меня пес отай! Оба есмь от земли! Коли усмотрю тя очима, своего брата, тогда убоится твое сердце моих очей усмотрения».

Сюда же надобно отнести заговор *от ран и пореза*: «Как мертвый человек не слышит раны на себе, как секут и режут, так бы не слышал раб Божий, *имярек*, раны на себе и железа моего на себе»; «Ни из камени воды, ни из мертваго души, ни из раба Божия, *имярек*, крови не будет».

5) Высокого поэтического интереса достигает заговор, когда вводит в свои чарующие слова элемент повествовательный, который заимствуется или из народной мифологии, или из преданий христианских. Иногда смешение того и другого доходит до последней крайности.

Наши заговоры знают на море-окияне мост золотой: на нем сидит человек золотой, стрижет стрелы золотые и стреляет из человека прикос, и притчу, щипоту, и волосатик, прикос ночной и дневной, и полуденный, и полуночный, и водяной, и деревянный¹. А еще и море золотое и на золотом море золотое дерево, на золотом дереве золотые птицы – носы и когти железны, и дерут-волочат оне *усови* из больного на мхи, на болота. А то, на золотом же море, на белом камне сидит

¹ Все эти названия болезней очень любопытные для истории языка и народных поверий. В синод. Лечебн. упоминается болезнь *Нежит*, представляемая в болгарских на нее заговорах существом демоническим. Болезни в Лечебниках часто выражаются не именами, а глаголами; напр.: «*аще человек отчет*» (оток), «*кого грызет в составех*» (грыжа), «*аще у кого щиплет ногу*» (щипота) и т.п.

красная девица, с палицею железною, бьет, обороняет, отлучает от больного усóви, тоже на мхи, на болота. Иногда по золотому морю, в золотом корабле едут 30 царей, 70 цариц, помогают больному от усóвей.

Сближая заговор с молитвою и переводя мифологические лица и события на христианские, знахарь дает своим словам такой оборот: «Есть море золото, на золоте море зóлот корабль, на золоте корабле едет св. Николай, отворяет морскую глубину, поднимает железные ворота, а залучает от раба Божия, *имярек*, усóви аду в челюсти».

Как наши мифические змеи живут в воде или как змей Фафнир в песне «Древней Эдды» шел к воде, когда его убил Зигурд¹, так и по словам нашего заговора на рану, когда змей укусит, представляется он идущим по воду, к морю: «Ты, змей, идешь в море по воду, а у меня море во рте», — да плюнь на рану трижды, да говори скоро, *покамест змей до воды не дошел*».

В своем позднейшем развитии предание о змее приурочивается или к медному змию Моисееву, или к известному повествованию об апостоле Павле, с присоединением к этому последнему повествованию рассказа о том, как сам ангел дал Павлу книгу, в которой было писано заклинание шестидесяти пяти с половиною родов звериных и пресмыкающихся, на змею облаковидную, власяновидную, дубовосходную, врановидную, слепую, стрельную, черную, треглавую и проч.

Чтоб остановить течение крови из носа, заговор припоминает Ахава-царя: «Во дни Ахава Царя не было дождя на землю три года и шесть месяцев: земля измела, небеса ожелезтели, источники замыкались: и ты, кровь, *стани, а не кани*».

Особенно заметное развитие получила в русских суевериях басня Иеремии, попа болгарского, о *Трясцах, Трясавицах*, или *Лихорадках*. Это настоящие демонические существа: они дочери Ирода, числом семь или двенадцать. Каждая имеет свои личные свойства, как существо самостоятельное, не отвлеченное олицетворение болезни, но живая конкретная личность. Потому им даны и имена.

¹ См. лекции о песнях «Древней Эдды» и о Муромск. легенде.

Заговоры на Трясавиц в разбираемом мною Лечебнике имеют вид отдельных эпизодов целой поэмы об этих дочерях Ирода. С мистическою лирикою молитвенного обращения эти заговоры соединяют интересные подробности поэтического описания лиц и их действий. Особенно замечателен в поэтическом отношении следующий заговор, в который внесена даже назидательная мысль; именно: Трясавицы мучат только того, кто предается греху, то есть эти демоны бывают насылаемы в возмездие за учиненное зло.

Вот этот заговор.

«При море Черном стоит столп каменный; в столпе сидит святой великий апостол Сисиний, и видит: возмутилось море до облаков, и выходят из него двенадцать жен простоволосых – окаянное дьявольское видение. И говорили те жены: “Мы Трясавицы, дщери Ирода Царя”. И спросил их св. Сисиний: “Окайные дьяволы! Зачем вы пришли сюда?” Они же отвечали: “Мы пришли мучить род человеческий: кто нас перепьет, к тому мы и привьемся и помаемся – помучим его, – и кто заутреню просыпает, Богу не молится, праздники не чтет, и вставая пьет и ест рано: то наш угодник”. И помолился Богу св. Сисиний: “Господи, Господи! Избавь род человеческий от окайных сих дьяволов!” И послал к нему Христос двух ангелов Сихайла и Аноса и четырех Евангелистов. И начали Трясавиц бить четырьмя дубцами железными, давая им по три тысячи ран на день. И взмолились им Трясавицы: “Святой великий апостол Сисиний, и Сихайло и Анос, и четыре Евангелиста, Лука, Марко, Матфей, Иоанн! Не мучьте нас! Где ваши имена святые слышим и в котором роду имена ваши прославятся, того мы роду бегаем за три дня, за три поприща”. И спросил их св. апостол Сисиний: “Что ваши дьявольские имена?” Одна говорила: “Мне имя *Тресея*”. Другая говорила: “Мне имя *Огня*”. Как печь смоляными дровами распалается, так Огня жжет тела человеческие. Третья говорила: “Мне имя *Ледея*”: а Ледея, как лед студеный, знобит род человеческий, и не может от него человек и в печи согреться. Четвертая говорила: “Мне имя *Гнетя*”: Гнетя же ложится у чело-

века на ребра и взывает утробу, а если кто хочет есть – пусть ест: только из души у того человека вон идет. Пятая говорила: “Мне имя *Грынуша*”: та ложится у человека в грудях, плечи гноит и выходит харканьем. Шестая говорила: “Мне имя *Глухья*”: та ложится у человека в голове, уши закладывает и голову ломит, и тот человек глух бывает. Седьмая говорила: “Мне имя *Ломья*”: Ломья же ломит, как сильная буря сухое дерево, у человека кости и спину. Восьмая говорила: “Мне имя *Пухня*”: Пухня же пускает отек на род человеческий. Девятая же говорила: “Мне имя *Желтя*”: Желтя же как желтый цвет в поле. Десятая говорила: “Мне имя *Коркуша*”: та всех проклятое: смыкает ручные жилы и ножные вместе. Одиннадцатая говорила: “Мне есть имя *Глядея*” – и та всех проклятое: в ночи человеку сна не дает, и бесы приступают к тому человеку, и в уме он мешается. Двенадцатая говорила: “Мне имя *Невья*”: Невья же сестра им старейшая, плясавица, которая усекула главу Иоанна Предтечи, и та всех проклятое: поймает человека, и не может тот человек жив быть.

Если случится священник, творит сию молитву над головою болящего Трясавицею: “Во имя Отца и Сына и Св. Духа! Окаянные Трясавицы, заклинаю вас святым великим апостолом Сисинием и святыми Евангелистами Лукою, Марком, Матфеем, Иоанном!” Потом говорит: “Ты еси окаянная *Тряся*, ты еси окаянная *Огня*, ты еси окаянная *Ледея*, ты еси окаянная *Гнетя*, ты еси окаянная *Грынуша*, ты еси окаянная *Глухья*, ты еси окаянная *Ломья*, ты еси окаянная *Пухня*, ты еси окаянная *Желтя*, ты еси окаянная *Коркуша*, ты еси *Невья*, сестра старейшая! Заклинаю вас святым великим апостолом Сисинием, святым Сихайлом и Аносом, и четырьмя Евангелистами, Лукою, Марком, Матфеем, Иоанном! Побегите от раба Божия, *имярек*, за три дни, за три поприща: а если не побегите от раба Божия, *имярек*, и я призову на вас великого апостола Сисиния, и святых Сихайло и Аноса, и четырех Евангелистов, Луку, Марка, Матфея, Иоанна; и учнут вас мучить, даючи вам по четыре тысячи ран на день”. Проговоря над болящим Трясавицею, священник дает ему пить

воду с креста и затем говорит: “Крест всей вселенной хранитель, крест церквам красота, крест апостолам похвала, крест царям держава, крест христианам утверждение и недугам исцеление, крест отцам просвещение и украшение, крест бесам прогонитель, крест Трясавицам и идолам прогонитель, крест есть рабу Божию, *имярек*, ограждение”»¹.

Если с точки зрения истории просвещения не совсем привлекательною может показаться такая грубая смесь темных суеверий с именами христианскими, то, в отношении истории поэзии, этому замечательному отделу народной словесности нельзя не отдать справедливости в оригинальности и смелости поэтических образов и в искренности восторженного суеверия. Немцы дали почетное место в истории своей литературы двум коротеньким заговорам, сохранившимся в рукописи X в.: неужели мы, не столь богатые, как немцы, древними поэтическими памятниками, не допустим в историю нашей литературы приведенных мною и многих других, исполненных высокой поэзии заговоров, дошедших до нас в рукописях преимущественно XVII и XVIII вв., но, без сомнения, относящихся к эпохе древнейшей?

Эта суеверная или двоеверная поэзия заговоров, как мы видели, обнимала собою все интересы народного быта; она неразрывно связана была с ними самыми тайными, заветными узами; она-то и была нравственным бытом народа, введенным в высшую область верований и убеждений, была делом жизни. В поэтическом идеале видели для себя наши предки предмет обожания или страха и ужаса: к поэтическому слову относились они с благоговением, смешивая его, в своем двоеверии, с молитвою.

6) Религиозная поэзия средних веков находила соответствующее себе выражение и в прочих искусствах, и особенно в скульптуре и живописи. По малой разработке этого предмета для Древней Руси исследователи становились к произ-

¹ В переложении этого заговора я сделал некоторые исправления против подлинника, значительная порча которого, вероятно, свидетельствует о его древнейшем происхождении.

ведениям старинной русской живописи в ложное отношение, зависевшее часто от субъективных воззрений, которые предварительно уже были составлены под влиянием восточного или западного взгляда. Принято было за аксиому вполне архаическое, в строгих идеях восточного исповедания окрепшее, неподвижное состояние нашей древней живописи: и одни, под влиянием восточного взгляда, видели в этой неподвижности неколебимую твердость религиозных и художественных начал; другие, под влиянием взгляда западного, – грубое коснение при византийских начатках, для развития которых недоставало Древней Руси нравственных сил.

Не место говорить здесь о значительных успехах, оказанных древнерусскою художественною техникою в XVI и XVII вв.; но для определения более широких и разнообразных отношений нашей старинной живописи к быту народному, к верованиям, убеждениям и даже к поэтическим суевериям Древней Руси не могу не коснуться странной связи ее с разбираемыми мною заговорами.

До конца XVII в. довольно распространено было в нашей иконописи изображение *Двенадцати Трясавиц*, или *Лихорадок*. Представлялись они в виде обыкновенных женщин, по большей части обнаженных, только с крыльями летучей мыши. Отличительный характер каждой из них, ясно определяемый в заговорах, живопись обозначала светом: одна Лихорадка вся белого цвета, другая желтого, третья красного, синего, зеленого и т.п. В XVII в., при значительных успехах техники, эти женские фигуры отличаются даже благообразием и некоторою женственною прелестью, противоречащую символическим цветам и мышинным крыльям.

Изображение Трясавиц составляет только часть полного живописного представления, имеющего предметом победу Ангела Хранителя над этими демоническими существами, по молитве св. Сисиния. Наверху в облаках изображаются ангелы, на пригорке Сисиний, один или с двумя другими святыми, стоит на коленях и молится. Перед ним, на особенном плане, стоит Ангел Хранитель и копьем поражает Трясавиц, которые

низвергаются в яму под упомянутым пригорком. Трясавицы падают одна на другую, выражая свое поражение приложением правой руки к щеке. В живописи XVII в. лица их, впрочем, спокойны и довольно красивы, что придает некоторый символический тон выражению мысли¹.

7) Знахари Древней Руси были двоякого рода: или чисто народные, доморощенные представители древней мифологической мудрости, или же люди грамотные, а если и неграмотные, то к народному ведовству прилагавшие, по наслуху, апокрифический хлам старинного книжного ученья. Это было особенное чернокнижие, смесь русского с чужеземным, органически слитая в темных суевериях, которых поэзию объяснил я на приведенных заговорах и вещих снадобьях.

Народ мог довольствоваться своеземною стариною. Двоеверие же, возникшее под влиянием книжного ученья, развивалось в людях, состоявших в связи с источником древнерусского образования, то есть с классом людей книжных, следовательно, церковных. Еще в 1378 г. был схвачен какой-то поп, у которого нашли мешок со смертным зельем, то есть со снадобьями древнерусского Лечебника. Из «Стоглава» известно, что причитаньями и заговорами, или ложными молитвами, промышляли просвирни, которые сравниваются в этом любопытном памятнике русской старины с Чудскими Арбуями². Вероятно, в этой-то нечестивой сфере древнерусского суеверия, под мнимым авторитетом причетников, составлялись и распространялись ложные молитвы, более или менее подходившие к заговорам, а иногда и совершенно им уподоблявшиеся, сопровождаемые различными языческими обрядами.

¹ Подобное изображение, отличающееся значительным изяществом, можно, например, видеть в сельской церкви, в Пушкине, между Москвою и Троицкою Лаврою.

² В «Стоглаве» 11-й вопрос в гл. 5: «Еще иное бесчиние у проскурниц, горше сего. Боголюбцы дают проскурням деньги на просфиры о здравии или за покой, и она спросит о имени, о здравии, да над просфирою сама приговаривает, яко же Арьбуи в Чюди», и т.д. В гл. 8: «А над просфирами, и над кутьями, и над свечами проскурницам не говорити ничего же», и проч.

Особенно любопытны свидетельства древнерусских памятников литературных о том, что иные простонародные знахари с запасами мифологического суеверия соединяли некоторое книжное обаяние и, вступая в монашеский чин, в должности причетника распространяли между суеверным народом свое нечестивое влияние, в ущерб истинному благочестию. О подобном нечестивце повествуется между чудесами в Житии Никиты Переяславского. Один земледelec промышлял в своем селе ворожбою: потом постригся в монахи в монастыре Св. Никиты и был сделан пономарем. Но в этом новом звании не оставил своего прежнего обычая и тайно продолжал колдовать – и многих людей прельщал своим лукавством. И многие из города и деревень с большими приходами к Св. Никите, желая получить исцеление; этот же чернец-пономарь, в своем нечестии, говаривал им нелепые слова на Св. Никиту. «Что, – говорил он, – понапрасну тратишься! Приходите лучше ко мне! Когда я еще в миру жил, многие болезни врачевал и нечистых духов своим волшебством прогонял, не только человекам, но и скотам помогал».

Еще раз присовокупляю: сколько ни были бы грустны подобные факты для истории древнерусской христианской цивилизации, но в истории литературы они заслуживают нашего полного внимания. И просвирни нашего «Стоглава», и этот нечестивый монах были если не авторами, то избранными исполнителями народного чернокнижия, были певцами-рапсодами суеверного эпоса, проникнутого самым темным двоеверием.

IV

Если бы я имел в виду полное историческое обозрение предложенного мною вопроса о народной поэзии в нашей древней письменности, то, без сомнения, должен бы был коснуться «Слова о полку Игореве», «Моления Даниила Заточника» и немногих других памятников, уже внесенных в руководство русской литературы или же объясненных в отдельных

монографиях¹. Но, при неистощимом богатстве рукописных материалов нашей старины, я избираю в настоящем случае более удобный и, может быть, единственно возможный по-камест путь – именно тот путь, который ведет к уразумению древнерусской жизни, всей сполна, по частным, самым подробным исследованиям отдельных памятников. Цельность самой древнерусской жизни – признак ее свежести и младенчества – придает желанное единство этим отрывочным исследованиям по нашей древней литературе. Потому, не стесняя себя повторением общеизвестного, остановлюсь на таких произведениях, которые, может быть, внесут новые данные в историю древнерусской народной поэзии.

1) Древнерусская повествовательная литература духовного содержания, состоящая в житиях русских угодников, в описаниях основания монастырей, сооружения храмов, в рассказах о чудесах содержит самые обильные источники для истории возвышенной христианской поэзии Древней Руси. Согретые самым теплым, искренним верованьем, повествования эти служат выражением не личных убеждений писателя, но высокого религиозного вдохновенья целых масс народных – вдохновенья, растворенного слезами и молитвою, в страхе и надежде трепещущего перед высшими, небесными силами, на которые народ возлагает свои упования в бедах и горестях житейских.

Пока не будут критически разобраны по своему составу и происхождению различные редакции русских житий и других духовных повествований, до тех пор нельзя им дать ни надлежащего места в хронологическом изложении русской литературы, ни полной оценки их исторического и художественного значения². Не имея права общими, ни на чем не основанными выводами предупреждать результаты здоровой историко-филологической критики, я ограничусь немноги-

¹ Такова превосходная монография г. Пыпина о древнерусских повестях и сказках.

² Подтверждение этой мысли смотри в «Истории Русской Церкви» Макария, ч. I, 1857, Пред., с. 16.

ми замечаниями, выведенными из разбора некоторых любопытных подробностей.

Эта прекрасная литература Древней Руси, кроме действительных, исторических событий и личностей, которым служит правдивым выраженьем, составлялась под влиянием поэтических, повествовательных источников, иностранных и своеземных. Первые приходили к нам сначала из Византии, впоследствии, особенно в XVII в., с Запада; вторые – были плодом народных убеждений, верований и воззрений. Не нарушая исторического правдоподобия, источники эти придавали особенный поэтический колорит многим подробностям в духовных повествованиях.

Сначала скажу несколько слов о влиянии византийском.

В настоящее время довольно распространено, между людьми, впрочем, образованными, мнение, будто влияние византийское было вообще вредно для развития и процветания нашей древней национальной словесности; будто, кроме книжной схоластики, сковывающей всякое свободное движение мысли и чувства, литература византийская ничего не внесла в нашу древнюю, собственно литературную деятельность; будто недостаток поэзии в древнерусских письменных памятниках преимущественно объясняется этим византийским началом, враждебным всему поэтическому, всему восторженному и воодушевляющему к истинно художественному творчеству.

Беглый взгляд на переведенные с греческого Патерики, распространявшиеся на Руси уже с XI в.¹, убедит всякого в высоком поэтическом интересе этих прекрасных сборников духовно-повествовательной литературы. Между древнерусскими читателями имели они такой громадный успех, что входили не только в состав собственно русских повествовательных произведений, но и в самую жизнь. Наш Киевский патерик не остался без этого плодотворного влияния византийских идеалов. Известен, например, рассказ о том, как Феодосий, возвращаясь ночью от великого князя Изяслава в свой

¹ Синайский патерик по языку относится, без сомнения, к XI в.

монастырь, сам должен был править и сидеть на коне, в то время как возница его покойно отдыхал в повозке¹. В Синайском патерике рассказывается подобный же случай о патриархе Феодоте. Однажды ехал он с одним клириком. Клирик сидел на осле, а патриарх в повозке. И сказал этот последний своему вознице: измерим долготу пути: одну половину пути ты будешь ехать на осле, а я в повозке, а другую половину ты в повозке, а я на осле, и т.д.² Известен также в Печерском патерике рассказ о том, как просфорник Спиридон своею ризою заткнул устье печи и тем предотвратил пожар, а риза его не сгорела. Нечто подобное, по свидетельству Синайского патерика, произошло в обители Феодосия Великого. Однажды монахи готовили хлебы. Брат Георгий затопил печь, но не мог найти чем поместить ее (потому что братия нарочно спрятали помело, чтоб испытать Георгия). Тогда он влез в печь, ризою своею помел ее и вышел невредим³.

Высокие идеалы христианского подвижничества, описываемые в византийских источниках, входили в русский быт, воодушевляя избранных людей на подобные же подвиги; а в воображении народном возникал, таким образом, новый, исполненный чудес, светлый мир христианских идеалов.

2) Несмотря на постоянную заботливость благомыслящих людей Древней Руси об очищении книжного чтения от грубой смеси нечестивого с благочестивым, мирского с духовным и отреченного с дозволенным, наши наивные предки в своем верующем простодушии очень часто переходили за границы дозволенного и к истинному прибавляли много ложного. Особенно любопытны в этом отношении сборники, в которых между благочестивыми рассказами из Патериков вдруг попадется какая-нибудь фантастическая сказка. Так, например, в одном Цветнике XVI в. вслед за чудесами, совершившимися в обители Печерской, именно после чуда об Исааке Печерском, помещен фантастический рассказ из вымыш-

¹ См. Житие Феодосия Печерского.

² Синайский патерик, иначе Лимонарь.

³ См. в Печ. пат. Житие Спиридона и Никодима, а в Патер. Синайск. гл. 114.

ленных походов Александра Великого в Индии, и притом под наивным заглавием: «А се иное чудо Александра». Еще страннее это смешение там, где в одном и том же рассказе соединяются вымышленные лица с известными личностями истории христианства, как, например, в одной повести о *Синагрипе* и *Акире*, о лицах известной старинной сказки, является между прочим и Николай Угодник.

К повествованиям, выписанным из книг, переведенных с греческого, – из Патериков, Палеи, из Хронографов¹, в XVII в. присовокупилось в наших сборниках множество рассказов из источников западных. «Зерцало Великое», «Небо Новое», «Звезда Пресветлая» и другие книги, рукописные и старопечатные, содержат в себе множество легенд самого резкого католического характера. Любопытные западные рассказы о чудесах переводились у нас даже с отдельных листов, как, например, рассказ о превращении одного немилостивого господина в страшного пса, в Чешском королевстве, близ города Праги, в 1673 г.

Более и более расширяясь в своих пределах, духовное повествование обнимало собою все литературные интересы русского грамотного человека. Как на Западе уже в XII в. из духовной легенды развивались религиозные стихотворения повествовательного и драматического характера, так и у нас, только в эпоху гораздо позднейшую, из тех же источников произошло немало литературных произведений, в которых интерес поэтический берет верх перед всеми прочими.

Не имея намеренья говорить о русских силлабических стихотворениях XVI и XVII вв., обращаю внимание на некоторые старинные произведения, отличающиеся большею национальностью во внешнем выражении.

Образец прекрасной новеллы, с оттенком известной московской местности, предлагает «Повесть о Достойне Пресвятой Богородице»².

¹ Напр., чудо в Синод. Цветнике XVI в. о присоединении «Св. распятый» к известному церковному стиху помещено и в Хронографах.

² В Синод. Цветнике 1665 г.

Повесть эта содержит в себе рассказ о том, как некоторый жид, увидев в церкви Св. великомученицы Варвары, в Москве, светлепную, прекрасную Жену в багряных ризах, незримо для прочего народа поклонявшуюся во время пения «Достойно», и познав в ней Самое Богородицу, принял православную веру.

В полные права свои вступает поэзия там, где принимает стихотворный размер. Мало-помалу прививаясь к книжной речи, наша древняя стихотворная поэзия сначала, как исключение, как случайная вставка, является там и сям, помещаемая среди прозаического изложения. Так, например, в одном апокрифическом рассказе «О исповедании Евгине и о вопросе внучат ея и о болезни Адамоу», по рукописи конца XV или начала XVI в.¹, между обыкновенной славяно-русскою прозою той эпохи вдруг останавливают на себе внимание следующие народные стихи:

Раю мой, раю, пресветлый раю.
Красота неизреченная!
Меня ради сотворен есть,
Евги ради затворен есть!
Милостиве, помилуй мя падшего.

В XVII в. народные стихи духовного содержания помещались между назидательными словами и повествованиями о чудесах. Так, в одном сборнике этого столетия известное народное стихотворение «Пречудная Царица Богородица» помещено, очевидно, с намерением, между словом, в котором возбраняется в лице родной матери оскорблять не только мать-сыру-землю, но и Богородицу, и между чудом о том, как с тем же увещанием в 1654 г. являлась во сне Богородица одному нижегородцу, посадскому человеку².

От народных новелл и легенд и от народных стихов духовного содержания оставалось сделать один только шаг до светской

¹ Сообщено профессором Н. С. Тихонравовым.

² Слич: Киреевский. Русск. народн. ст., № 20.

народной поэзии¹. Но, входя в область древнерусской прозы, народная поэзия должна была несколько поплатиться свежестью вымыслов и чистотою языка. Из этой смеси элементов, книжных и народных, искусственных и безыскусственных, составилась новый стиль так называемых народных книг, и особенно лубошных изданий, между которыми первое место занимают народные сказки. Вместе с искусственностью прозаической отделки развивающаяся образованность Древней Руси снабдила эти издания наивными изделиями нашей старинной живописи.

3) Итак, и народные книги убеждают нас в неоднократно высказанной мною мысли о тесной связи древнерусской поэзии с искусствами образовательными. Мы видели прямое отношение нашей древней живописи к апокрифической «Беседе Святителей» и вместе с тем к народным Азбукам, а также к поэтическим суевериям, получившим такое широкое развитие в Лечебниках и Травниках.

В истории нашего древнего искусства надобно внимательно отличать отношение вообще живописи к литературе и особенно к поэзии от строго определявшегося отношения иконописи к интересам собственно религиозным. Но и в последнем случае, будучи любимым занятием русских святителей и вообще благочестивых людей книжных, иконопись была существенным дополнением духовного просвещения².

¹ См. «Сказку о некоем молодце, коне и сабле».

² В одном из двух Сборных Подлинников графа С. Г. Строганова есть любопытное «Сказание о святых иконописцах». Между русскими иконописцами упомянуты митрополиты: Петр, Макарий, Афанасий, архиепископ Ростовский Феодор, Алимпий Печерский, Григорий Печерский, Дионисий Глушицкий, Антоний Сийский, Адриан Пошехонский и Вологодский, Андрей Радонежский, по прозванию Рублев, Даниил Черный, Игнатий Златый, иконописец Симонова монастыря, Анания из обители Антония Римлянина, Геннадий Черниговский. При именах художников, иностранных и русских, приложены краткие характеристики их произведений в отношении истории Церкви с ссылками на Хронограф, на «Небо Новое» Галятовского, на «Руно Орошенное» Димитрия Ростовского и т.п. При имени Мануила Палеолога рассказывается известная история о Спасовом образе, перешедшем от Владимира Святого, вместе с Ярославом, в Новгород, а оттуда впоследствии в Москву. Приводится известие, будто бы Мефодий Моравский, брат Константина Философа, показал писанный им самим на запоне Страшный Суд – нашему князю Владимиру и тем обратил его в христианскую веру.

Авраамий Смоленский был одним из самых начитанных людей своего времени, писал также и иконы, объяснял народу «от Св. Писания и Отцев Церкви», свои иконописные изображения *Страшного Суда* и *испытания воздушных мытарств*. Некто Димитрий, переведший «Миротворение» Георгия Писиды, был, вероятно, живописец, как показывает и самое прозвание его: «Зоограф» (т.е. живописец). Выбор этого произведения, в котором к благочестивым воззрениям на мир присовокуплено очень много суеверных понятий о чудесных животных, достаточно говорит о направлении и вкусе нашего древнего переводчика, смешивавшего в своих представлениях христианскую *символику* с чудовищными образами средневековых *Физиологий* и *Бестиариев*.

Самым достойным литературным плодом начитанности иконописцев были наши Иконописные Подлинники, которыми по всей справедливости может гордиться русская старина¹. Иконники до того были образованны по своему времени, что, кроме Св. Писания и книг содержания духовного, посвящали себя даже собственно наукам. Так, один из них, иконник Иоанн, в начале XVIII в. составил Грамматику, украсив ее довольно изящными рисунками. В предисловии он сильно восстает против невежества, являясь защитником книжного учения и просвещения².

Внося в свои иконописные руководства как восточные основания нашего христианского просвещения, так и западные понятия и предания, вошедшие к нам в XVII в., эти замечательные люди не забывали и народной поэзии. Так, в одном Подлиннике читается следующее любопытное свидетельство для истории нашей народной поэзии: «У князя Владимира Киевского быша сильнии мужие богатыри»: 1) Ян Усмошвец, Переславец, что Печенежского богатыря убил; 2) Рагдай уда-

¹ О литературе Подлинников см. мои лекции из «Истории русской словесности».

² Эта Грамматика, и, вероятно, в подлинной рукописи самого Иоанна Иконника, находится в библиотеке князя М. А. Оболенского. Не этому ли Иоанну принадлежит одна из сводных редакций Подлинника?

лый, против трех сот мог выходить на бой; 3) Александр Попович; и всех их было 37 богатырей»¹.

Нет сомнения, что со временем в наших рукописных сокровищах найдется много произведений, свидетельствующих о связи русской народной поэзии с художественными интересами древнерусского искусства, и особенно живописи; но в настоящее время я не знаю ни одного из наших древних повествований, в котором бы так поразительна была эта родственная связь, как в «Сказании о Щилове Монастыре в Великом Новгороде».

При архиепископе Иоанне жил в Новгороде некоторый посадник по имени Щил. Был он очень богат и имел одного только сына. Новгородские купцы приходили к нему и занимали у него на свою торговлю деньги, с процентами по одной деньге на 14 гривен и 4 деньги. И накопилось от этих процентов у Щила великое богатство, которое усердствовал он пожертвовать на сооружение храма, а себе на покое. Архиепископ благословил его на доброе дело, сам положил камень в основу храма и был чествуем на богатом пиру, данном по этому случаю щедрым посадником. Быстро шла постройка каменной церкви во имя Покрова Пресвятой Богородицы; а архиепископ между тем, читая правила св. апостолов и св. отцов, начал умом своим негодовать, что дал Щилу благословение на сооружение церкви, потому что посадник приобрел богатство от лихвы. А постройка была уже окончена, и Щил, приготовив другой пир, явился к архиепископу с известием о благополучном совершении начатого дела. Тогда архиепископ, исповедавши Щила наедине, узнал, что церковь сооружена на сумму, приобретенную лихвою, и потом сказал ему: «Обманом взял ты от меня благословение! Ступай же теперь домой и вели устроить у здания своего в стене гроб, возьми сорочку и саван и все, что нужно на погребение мертвым, исповедайся отцу своему духовному, и ляг во гроб, и вели над собою отпеть надгробное пение. Тогда Господь Бог, ведающий тайны сердец наших, что

¹ В том же Сборном подлиннике графа С. Г. Строганова.

благоизволит, то и сотворит, а я отправлюсь на освящение сооруженного храма».

Плача и рыдая воротился Щил домой и немедленно исполнил повеленное архиепископом. И когда пели над ним надгробное пение, он, лежа в гробе, внезапно заснул, и почил, и тотчас же вместе с гробом исчез перед певшими, а на том месте очутилась бездонная пропасть. Прибыв на освящение церкви, архиепископ увидел это страшное зрелище и был в великом ужасе. Потом *иконописцу велел написать красками на стене ад, а на дне адском – Щила в гробу*, а неосвященную церковь велел запечатать, ожидая изволения Божия.

Безутешный сын Щилов, скорбя и сетуя о внезапном лишении своего отца, приходит к архиепископу за советом и помощью в великой беде. Архиепископ, для спасения души отца его, велит ему в посте и бдении пребывать и в течение сорока дней ежедневно у сорока церквей сорокоусты заказывать и панихиды петь, а нищих в городе и по монастырям и на распутьях милостынею довольствоваться. Сын Щилов исполнил все по повелению святителя. Тогда этот последний тайно посылает архидиакона отпечатать ту церковь, посмотреть изображение и донести о виденном. Архиדיакон увидел на стенном писании Щила в гробу, *но головой уже вне адской пропасти*. После того сын этого грешника должен был тем же порядком еще сорок дней молиться о спасении души своего отца. Опять был послан архидиакон посмотреть стенное письмо и донес архиепископу, что *Щил в гробу и с гробом вне ада до пояса*. Еще сорок дней проведены были в тех же благочестивых подвигах. И только тогда посланный архидиакон увидел *Щила в гробу всего вне ада*. После того архиепископ, удостоверившись в спасении души Щила, соборно пел над его гробом и освятил церковь. И с того времени устроился там монастырь, именуемый Щилов, который и доныне стоит. Иные говорят, присовокупляет повествование, что моление о душе Щиловой совершалось в течение трех лет, по сту литургий на день.

Повествование о Щиле принадлежит столько же истории народной поэзии, сколько и истории живописи. Это эпизод из

народного стиха о Страшном Суде и вместе из иконописного изображения того же предмета. Повествование имеет предметом не вечную казнь над лихоимцем, а моление о том, чтоб душа его избавилась от казни, которая – как известно из старинных иконописных подлинников – для лихоимцев состоит в том, что *бесы льют им в горло, а они сидят в огне, не хотят пить и отворачиваются*¹. Постепенное освобождение Щила из ада, чудесно изображаемое на стенном писании – как вместе с гробом выходит он из страшной пропасти, сначала только головою, потом по пояс, и наконец весь, – дает этому живописному представлению необыкновенно фантастический характер, впрочем, вполне согласный с благочестивою верою, которою проникались набожные люди, с ужасом смотря на изображения Страшного Суда.

Если художественное произведение глубоко действует на душу зрителя, то он видит в нем больше, нежели сколько изображено, расширяя ограниченные пределы видимых очертаний в необъятную область бесконечных мечтаний и взволнованных ощущений глубоко потрясенной души.

Это таинственное, только верою постигаемое оживотворение внешних очертаний иконописи превосходно выражено в нашем повествовании чудесным изменением изображения Щила в аду, – изменением, таинственно соответствующим действительному спасению души великого грешника.

Неподвижному изображению живописи поэзия умела дать движение, свойственное ее художественным средствам, представив, вместо одной картины, целый ряд изменяющихся, последовательных моментов.

Истинно художественное народное произведение удовлетворяет не одним только эстетическим интересам. Оно теснейшими узами связано с действительностью, на почве которой возникает. Повествование наше видимо направлено против лихоимцев. Благочестивые люди Древней Руси,

¹ Так в обоих Сборных подлинниках графа Строганова. Бесы льют в горло, вероятно, растопленный металл, согласно с жестокою казнию, употреблявшеюся в Древней Руси.

очищая нравы своих современников, много заботились об искоренении мздоимства и неправых прибытков. Никита Переяславский, друг мытарям и неправедным судьям, и сам злой лихоимец, особенным чудом спас свою душу от великого греха. Раз, когда жена его варила мясо для собравшихся у мужа гостей, в горшке пенилась кровь и всплывали из кровавой пены то голова, то руки, то ноги. Никита узрел в том Божие прещение и отказался не только от дел лихоимания, но и от всех сует мира. Щил, ростовщик снисходительный, думал примирить свою совесть с Богом, пожертвовав собранное лихвою имение на сооружение церкви и на основание монастыря, себе в покоище. Без сомнения, так поступали в старину и многие другие, и в Новгороде, и в иных местах. Обычай, следовательно, существовал; подобная тяжба по благочестивым делам совести занимала многих, и поэзия, глубоко проникнутая верованьем, должна была принять деятельное участие в решении этой запутанной тяжбы.

4) Так глубоко проникали в жизнь художественно-религиозные идеи, выражением которых служит множество духовных повествований, подобных сказанию о Щиле. Поэзия этих повествований для благочестивого русского человека казалась сущюю правдою, но такую правдою, которая возносилась над обыкновенными условиями действительности. Согласно историко-героическому характеру русского безыскусственного эпоса, и эта христианская поэзия была по преимуществу историческая, верная действительности, вознесенной до идеала, подобно тому как византийская живопись в художественных типах стремится уловить портретное изображение, завещанное преданьем.

Отношение мира действительного к идеальному возведено было в область верования, примиряющего все противоречия между действительностью и фантазией. И чем глубже и искреннее было верованье, тем больше поэзии предлагало повествование; и чем поэтичнее была идея, тем глубже входила в подробности быта действительного. Воодушевленный святостью лица или необычайностью события, повество-

ватель чувствовал в себе нечто вроде священного восторга. Вдохновляющую, художественную идею заимствовал он из таинственного мира своих благочестивых убеждений, и там, где не вдавался ни в отвлеченную мечтательность, ни в сухое поученье, облакал он свои выпренные идеи в самые живые, разнообразные явления мира действительного, рассказывая о делах и событиях своей русской жизни. Поэзия, таким образом, сливается здесь с историею при посредстве искреннего верования, которым освещаются нравы и обычаи, убеждения и привычки и все житье-бытье наших предков: и в этом таинственном, чудесном освещении выступает перед нами вся старина русская из темной исторической дали.

Герои этой исторической поэзии Древней Руси были не только простые смертные, как посадник Щил, но и по преимуществу люди, осененные высшею благодатью. Впрочем, и эти необыкновенные люди выходили из той же массы народа, были они люди русские и тем сильнее возбуждали к себе общее благоговение, что в своих просветленных ликах возносили они русскую народность, очищенную от всего случайного, в высшую, неземную область.

Вот, милостивые государи, тот высший пункт, до которого народная поэзия могла достигнуть в историческом развитии древнерусской литературы!

«Слышал я некогда, — говорил один благочестивый человек XVI в., описывая житие Михаила Клопского¹, — слышал я некогда книгу о пленении Трои. В этой книге плетены многие похвалы Еллинам, от **Омира** и **Овидия**. Только единой ради буйственной храбрости такой похвалы сподобились, что память о них не изгладилась в течение многих лет. Но хотя *Еркул* (Геркулес) и храбр, однако в глубину нечестия погружался и тварь паче Творца почитал. Также и *Ахилл* и Троянского Царя *Приама* сыновья были Еллины и, от Еллинов похваляемы, сподобились такой прелестной славы. Кольми паче мы должны похвалять и почитать святых и преблаженных и великих наших чудоделателей, которые такую победу над врагами одержали

¹ См. «Идеальные женские характеры Древней Руси».

и такую от Бога благодать прияли, что не только человеки, но и самые ангелы их почитают и славят. Мы ли же не будем о чудесах их проповедать?»

* * *

Может быть, строгие ценители поэтического искусства во всех приведенных мною фактах усмотрят не более как только брожение поэтических элементов, не установившихся в стройное целое и не окрепших в художественной форме, – не более как разрозненные члены невыполненного и неудавшегося художественного организма. Однако я позволяю себе надеяться, что едва ли кто откажет нашей древней письменности в очевидных признаках ее поэтического характера, определяемого взаимным влиянием русской народности и литературы.

Масса поэтических элементов русской старины, не сосредоточенных к избранным личностям гениальных представителей, вполне согласуется со степенью развития древнерусской жизни, жизни сплошной, по преимуществу народной. Этим основным своим характером литература Древней Руси доселе соответствует поэтическим воззрениям и убеждениям простого народа: так что, изучая Древнюю Русь, исследователь яснее понимает и современное нам нравственное состояние русского народа, точно так же, как изучение устной народной поэзии нечувствительно вводит нас в художественный мир Древней Руси.

Вот, милостивые государи, причина, почему, обращая ваше внимание на русскую старину, я думал найти в литературном предании забытые на время, но тем не менее родственные связи, которыми история литературы сближает образованные поколения с современным нравственным бытом простого народа.

Современность литературных и политических интересов состоит не в том только, что всех занимает в последнюю минуту; она может определяться и точкою зрения на предмет: и история русской литературы, с благоговением обращающаяся к сокровищам народной поэзии, искреннее всяких торже-

ственных возгласов выразит свое сочувствие к великому делу, предпринятому августейшим покровителем Московского университета, к улучшению быта тех классов народа, в которых доселе сохраняются свежие предания русской поэзии.

ОБ ЭПИЧЕСКИХ ВЫРАЖЕНИЯХ УКРАИНСКОЙ ПОЭЗИИ

(По поводу «Сборника украинских песен»,
изданных г. Максимовичем. Киев, 1849)

Обратив внимание на точку зрения, с которой мы смотрим на народную поэзию, читатель не удивится, почему, после Бодянского, Гоголя, Максимовича, Срезневского, мы вздумали писать об украинских песнях, о которых так много хорошего было сказано этими писателями. Доселе более обращали внимание только на историческое и эстетическое значение народной словесности, оставляя без надлежащего исследования грамматическую часть ее. Рассуждение об эпических формах народной поэзии может быть интересно потому, что ни в каком поэтическом произведении не оказывается такого яркого отпечатка художественной идеи на внешнее выражение, как в обычных эпических формах поэзии эпической. Причина тому в самом языке. Так как образование языка стоит в связи с зарождением народных мифов и сказаний, то в обычности и неизменности эпических выражений весьма естественно можно усмотреть некоторые древнейшие свойства образующегося языка. Потому эпические формы имеют интерес двоякий: эстетический и грамматический, или лингвистический. Служа верным выражением эпического вдохновения, они должны занять почетное место в эстетике, между фактами самыми положительными; соответствуя образованию форм самого языка, они составляют предмет сравнительно-исторической грамматики.

Чтобы объяснить вышесказанное примером, возьмем гомерическое выражение $\Upsilon\upsilon(\eta)^*\tau\omicron\varsigma\ \alpha\mu\omicron\lambda\phi$. Оно ведет свое на-

чало от жизни пастушеской: αμολυος значит доение, и потом время, когда доят, то есть сумерки и рассвет. Это выражение можно назвать эпической формой: в отношении эпическом ничего не может быть сообразнее, как действием, и притом изобразительным, описывать отвлеченное понятие времени. Это древнее эпическое выражение Гомера встречается в украинской поэзии в следующей форме: «Шлы коровы из дубровы, овечки из поля; выплакала кары очи кры козака стоя». Описание вечера возвращением стада домой совершенно соответствует гомерическому νυ (н)* τος αμολυφ.

Хотя по содержанию украинские песни уступают в древности великорусским, однако в отношении эпических форм и те и другие одинаково отзываются стариною доисторическою.

Так как происхождение и образование обычных эпических выражений теряются в глубокой старине, то, прежде нежели приступим к характеристике этих выражений в настоящем их виде, укажем на следы их существования в древнейшую эпоху. Такое историческое обозрение малорусских эпических форм важно в двух отношениях: во-первых, определить их историческую давность и неизменное их существование от глубокой старины до наших времен, постоянно поддерживаемое обычаем и преданием: чем и докажет, что эти формы действительно заслуживают названия *неизменных, обычных, по преданию* дошедших до нас и *испокон веку* живших в устах народа; во-вторых, тесными узами исторического предания свяжет современную нам народность с нашей стариною и таким образом выставит народную поэзию в ее настоящем свете как постоянное, ни от каких случайностей не зависящее выражение мышления, впечатлений и чувствований народа.

Образование эпических форм народной поэзии стоит в неразрывной связи с образованием самого языка и потому составляет предмет сравнительно-исторического языковедения. Сродство поэтических выражений народной поэзии всех племен индоевропейских обуславливается сродством их языков. Чтобы не уклониться далеко от своего предмета, мы пока оставим нетронутым этот доисторический период об-

разования эпических форм в связи с образованием самого языка и ограничимся изысканием только древнейших следов эпического языка малорусских песен, следов, сохранившихся в старинных литературных памятниках; и притом сначала в памятниках отечественных, чтобы показать, с какого времени эти формы уже записаны в наших литературных произведениях древнейшей эпохи, а потом в памятниках иностранных, в доказательство тому, что эпические выражения малорусской поэзии не исключительная принадлежность малорусского племени, образовавшаяся в позднейшее время вместе с историческими судьбами Малороссии, но есть общее достояние языков индоевропейских. История эпических форм по древним отечественным произведениям войдет в историю языка, по иностранным же произведениям – будет соответствовать сравнительной грамматике индоевропейских языков: и как эта последняя входит как часть в историческое обозрение языка, именно составляет древнейший, доисторический период истории каждого из языков индоевропейских, так и сближение эпических форм малорусской поэзии с формами чужеземными служит переходом от исторической эпохи языка эпического к доисторической. Желая выставить на первом плане очевидное и несомненное и потом уже позволить себе заключение о вероятном и возможном, не будем следовать хронологическому порядку в избрании памятников литературных для сличения с песнями и сначала остановимся на XII в. русской письменности, а потом уже обратимся к эпохе древнейшей, взяв в пособие произведения иностранной литературы.

1. Следы эпических форм малорусской поэзии в русской литературе XII в.

Язык «Слова о полку Игореве» представляет нам образцы древнейших эпических форм не только малорусских, но и вообще народных русских песен и сказок. Сличение украинских песен с этим древним памятником важно для науки

во многих отношениях: во-первых, укажет на существование многих нынешних эпических форм народной поэзии уже в XII в.; во-вторых, сближение «Слова» с безыскусственными песнями выставит на вид простоту и безыскусственность языка этого древнего произведения, в котором прежние толкователи и критики видели одну вычурность и неестественность; и наконец, объяснит южное происхождение «Слова», доказав ближайшее сродство его с русскою поэзией, именно южною, доселе сохранившеюся в украинских песнях.

Уже сам почтенный издатель украинских песен в примечаниях ссылается на места в «Слове о полку Игореве», сходные с песнями; нам остается только дать некоторый порядок его ссылкам, дополнив их немногими сближениями, им не указанными.

1. Прекрасно представляется в «Слове» битва в образах жизни земледельческой: «Черна земля под копытами, костью была посеяна, а кровью полита, горем взошли они (кости?) по Русской земле». Как свойственно это изображение нашей южной поэзии, свидетельствует одна галицкая песня, начинающаяся таким же представлением битвы: «Черна пашня вспахана и пулями засеяна, белым телом заволочена и кровью всполоснута». В украинской песне на поход Хмельницкого в Молдавию удержано начало уподобления «Слова», опущенное в галицкой песне, именно: «Уже почал он землю конскими копытами орати, кровью молдавскою поливати». Как вариация того же образа, впрочем примененного уже не к битве, попадает в малорусской песне довольно странное с первого раза изображение печали, которого простой и естественный смысл выступит только тогда, когда сблизим оное с вышеприведенными описаниями битвы: «Вспахала вдовушка мыслями поле, черными очиньками заволочила, дробными слезоньками все поле смочила»¹. Сличив все эти места из песен с первообразом их в «Слове», ясно видим, какою изящною простотою отличается оно от позднейших своих вариаций. Народная фантазия

¹ См.: Максимович. Украинские народные песни, вып. II, 1834, с. 154; вып. III, с. 73; вып. I, с. 34.

не удовлетворялась разнообразным повторением этой картины как случайным украшением, уподоблением кстати: она развила его до целой песни¹, для того чтобы во всей подробности исчерпать все красоты своего любимого уподобления и дать ему простор на целую песню:

За славною за речкою Утвою,
По горам было Утвинским,
По раздольцам по широким.
Распахана была пашенка яровая;
Не плугом была пахана, не сохою,
А острыми мурзавецкими копьями;
Не бороною была пашенка взборнована,
А коневыми резвыми ногами;
Не рожью посеяна была пашенка, не пшеницей.
А посеяна была пашенка яровая
Казачьими буйными головами;
Не поливой она всполивана,
Не осенним сильным дождичком,
Всполивана была пашенка
Казачьими горячими слезами.

Сочинение этой песни, как всякий видит, объясняется подробным анализом любимой русской фантазией уподобления, проходящего в продолжение многих столетий по малорусской поэзии, начиная от «Слова о полку Игореве». Видно, что наши предки не только чувствовали эпическую красоту, но иногда и сознавали ее, впрочем, и сознание свое выражали в песне.

2. Не менее любимо в нашей поэзии уподобление битвы пиршеству, ведущее свое начало также от «Слова о полку Игореве». «Тут кровавого вина не достало; тут пир dokonчили храбрые русичи: сватов напоили, а сами полегли за землю Русскую». В песне на победу Корсунскую пан Хмельницкий, призывая козаков на войну с поляками, имеет в виду это

¹ Сахаров. Сказки русского народа, т. 1, с. 243.

обычное представление битвы в образе пира: «Гей, други молодцы, братья козаки запорожцы! Добре знайте гадайте, с ляхами пиво варить затирайте! Лядский солод, казацка вода, лядски дрова, козацки труда». Далее распространяется певец о пиве, которое варят козаки сообща с поляками: «Ой, не вербы то шумели и не галки закричали, то казаки с ляхами пиво варить зачинали». Певцу тем любезнее было это старобытное представление, что оно как нельзя лучше применялось к современности, намекая на хмель, необходимую приправу в пиве, а Хмельницкий своей фамилией подавал повод к прозвищу, которым его величали: именно – старый хмель: «Что не тот хмель, – говорит одна песня, – что около тычин вьется, а то Хмельницкий, что с ляхами бьется». «Слово о полку Игореве» умело и в этом уподоблении удержать изображение в пределах умеренности. Малорусская поэзия дала впоследствии больший простор фантазии в гиперболическом представлении битвы как пира адского: «А что как наше козачество ляхи, как в аду, спалят да из наших козацких костей пир себе на похмелье сварят!»¹ Наконец, воображение, недовольное краткими вариациями, играет этим представлением кровавого пира, внимательно разбирая оное по частям во всех подробностях, как видим в следующей казацкой песне². Идет молодец, шатается, мать его спрашивает:

– Ты зачем так, мое чадушко, напиваешься?
 До сырой-то земли все приклоняешься
 И за травушку за ковылушку все хватаешься?
 Как возговорит добрый молодец родной матушке:
 – Я не сам так, добрый молодец, напиваюся:
 Напоил-то меня турецкий царь тремя пойлами.
 Что тремя-то было пойлами, тремя разными:
 Как и первое-то его пойло сабля острая,
 А другое его пойло – копье меткое было.
 Его третье-то пойло – пуля свинчатая.

¹ Максимович, вып. 1, с. 81–82.

² Сахаров. Там же, с. 240.

Как нельзя мыслями пахать поля, так неестественно представление сабли, копья и пули в образе поила. Но такая неестественность извиняется теми древнейшими простыми воззрениями, которые лежат в основе этих выражений.

3. Приближение войска на поле битвы «Слово о полку Игореве» изображает в виде грозной тучи: «Черные тучи с моря идут, хотят прикрыть четыре солнца, а в них трепещут синие молнии. Быть грому великому...» Теми же красками изображает украинская дума на победу Чигиринскую неприятельское нашествие: «Из-за горы туча выступает, до Чигирина громом гремит, на украинскую землю молниею блистает»¹.

4. Победители в «Слове» *мостят мосты* захваченной добычей: «Ортьмами и япончицами и кожухами стали мосты мостить, по болотам и грязным местам, и всякими узорочьями половецкими». Украинские песни еще помнят это представление, но придают ему более вычурный образ гиперболическими подробностями: «Текут речки, да все кровавые, через те речки мостят мосты, да все головками, головками, да все московскими»².

5. Днепр, любимая река запорожцев, до последнего времени величалась именем *Славуты*: «К Днепру Славуте» – поется в одной украинской песне (Сборн. Макс., 44). Это велось издревле, о чем свидетельствует воззвание к этой реке в «Слове»: «О Днепре Словутицю!»

6. Другая знаменитая в русских песнях река, Дунай, упоминается неоднократно в «Слове», не в своем собственном значении известной реки, на которой жили некогда славяне, а в нарицательном смысле, в значении реки вообще,

¹ «Слово»: «Черная туча с моря идут, хотят прикрыти четыре солнца, а в них трепещут синии молнии. Быти грому великому»; «Сб. укр. песен», 54: «Из-за горы хмара выступае – выступае, выходжае, до Чигирина громом выгремляе, на украинську землю блискавкою блискае».

² «Слово»: «Ортьмами и япончицами и кожухи начаша мосты мостити по болотом и грязивым местом, и всякими узорочьи половецкими»; «Украин. нар. песни», 1834, с. 116: «Текут речки, да все кровавыя, через те речки мостят мосты, мостят мосты, да все головками, головками, да все московськими».

как употребляется и доселе в песнях, например, в одной польской: «За водами за быстрыми, дунаями глубокими». В том же нарицательном значении название Дунай в украинских песнях придается морю: «По-над синим морем-дунаем» (Сборн. Макс, 28).

7. Как в «Слове», так и в малорусских песнях память о стародавнем Дунае соединяется с символическим образом кукушки. Плачущая Ярославна, тоскуя о своем муже, называет себя кукушкой и начинает свою песню, или, лучше сказать, причитанье, одно из самых поэтических мест в «Слове о полку Игореве», следующими словами: «Полечу, – говорит, – кукушечкою по Дунаю; омочу бобровый рукав в Каяле реке, утру Князю кровавые его раны на жестоком его теле». Такое же сближение кукушки с Дунаем в малорусской песне: «Ой, летела кукушечка через поле, да и роняла рябое перушко в тихий Дунай». Как Ярославна потому называется в «Слове о полку Игореве» кукушкой, что тоскует и плачет, так в малорусских песнях кукушка – образ горюющей женщины¹.

8. В «Слове» постоянно встречаем представление людей в образе птиц и зверей не только как поэтическое украшение, но и как остаток верования в превращение людей в животных: например, «Игорь князь поскакал горностаем в тростник и белым гоголем на воду: бросился на борзаго коня, и скочил с него босым волком, и побежал к лугу Донца, и полетел соколом под мглами, избивая гусей и лебедей, к завтраку и обеду и ужину». Проникнутая теми же поэтическими образами, в одной украинской песне сестра представляет в своем воображении отсутствующего брата почти так же, как древний певец Игоря: «Через темный лес ясным соколом лети; через быстрые воды белым лебедем пльиви, через степи далекие перепелочком беги; на моем, братец, подворье ты голубчиком пади, доброе слово взговори, мое сердце сиротское

¹ «Слово»: «Полечу, рече, зегзицею по Дунаеви: омочу бебрян рукав в Каяле реце, утру Князю кровавыя его раны на жестоком его теле»; «Малорус. песн». Макс., 51: «Ой, летела зозуленька через поле, гай; да й сгубила рябе перце на тихий Дунай»; «Голоса украин. песен» Максим., 1834, № 55: «Зозуленька закувала – Марусенька заплакала».

взвесели!»¹ Что в глубине этих поэтических образов лежит старинное верование в оборотней, свидетельствует древнее русское стихотворение о Волхе Всеславиче, почти теми же словами описывающее чудесные превращения этого героя:

Дружина спит, так Волх не спит:
Он обернется серым волком.
Бегал, скакал по темным лесам и по раменью.
Он обернется ясным соколом,
Полетел он далече на сине море,
А бьет он гусей, белых лебедей,
А и серым, малым уткам спуску нет;
А поил, кормил дружинушку хорабрую.

Само собою разумеется, что тот весьма грубо понял бы народную фантазию, кто стал бы предполагать, что вместе с подобными образами, намекающими на оборотней, постоянно соединялась мысль о чудодейственных превращениях людей в птиц и зверей. По мере ослабления верования в чудесное мифологические намеки все темнее и темнее становились народу; поэтические же образы, в которые оделась некогда мифология, как обычные выражения, могли навсегда сохраняться в памяти народной. Песня бессознательно употребляет старинное выражение, по преданию перешедшее к потомству через многие поколения, и певец вовсе не думает, какой могло бы оно иметь смысл первоначально.

Не сличаем более мелких подробностей, общих «Слову о полку Игореве» с малорусскими песнями, каковы обычные эпитеты, тавтологические выражения, отрицательное сравнение и т.п.: точно такие поэтические украшения встречаем и в великорусской, и вообще в славянской поэзии. Из отличительных свойств, равно принадлежащих и «Слову», и украинским песням, нам следовало бы здесь указать на участие зверей и птиц в сражениях и битвах, но об этом будем говорить после, в своем месте.

¹ «Сб. укр. песен», с. 9.

II. Следы эпических форм малорусской поэзии в литературе русской и вообще славянской от IX до XI в.

В старину отвлеченные мысли выражались изобразительно. Как степень образованности наших предков, так и самый язык довольствовались живыми, наглядными представлениями; какое-либо общее понятие не иначе могло представиться в уме, как в неразрывной связи с живым впечатлением, свежесть которого сохранялась и в языке изобразительностью и картинностью. К таким изобразительным выражениям принадлежит переданный нам Нестором краткий мирный договор болгар с Владимиром: «Тогда не будет между нами мира, когда камень станет плавать, а хмель тонуть». Такой способ выражения и доселе единственно употребительный в народной поэзии, которая не знает отвлеченностей, как увидим дальше. Теперь же обращаю внимание на то, как до позднейшей поры сохранилась эта старинная эпическая форма болгарского договора в украинских песнях: мать, снаряжая своего сына на войну, спрашивает его: «Сын мой, когда приедешь к нам? – Тогда я, матушка, приеду к вам, когда павлиное перо вниз потонет, а жернов наверх всплывет! – Вот уж жернов и наверх всплыл, уже и павлиное перо вниз потонуло, а еще сына моего из Гостина не видно!» Сын весьма естественно мог старинной эпической формой изобразительно высказать, что он никогда не вернется: последующие же слова песни – ясная вариация той же формы, затейливая игра слов: и перо вниз потонуло, и жернов всплыл, а его не видать¹. Точно так же в одной карпатской колядке на вопрос сестры: «Когда ж ты к нам, братец, гостем приедешь?» – отъезжающий брат отвечает: «Возьми, сестрица, бел камень

¹ Русск. летоп., 1, 36: «Толи не будет межю нами мира, оли камень начнет плавати, а хмель почнеть тонути»; «Укр. народн. песни», 1834, с. 117: «Сыну мой, коли приедешь до нас?» – «Тоди я, нене, приеду до вас, як павине пёрья на-спод потопе, а млиновыи камень на-вёрх выплине!»; «Вже-ж млиновыи камень на-вёрх выплинув, вже й павине пёрья на-спод потонуло, а ще мого сына з Гостина не видно!»

и легкое перо; пусти ты их во тихий Дунай: как бел камень выплывет наверх, а легкое перо упадет на дно; как солнце взойдет на западе – тогда, сестрица, я к вам гостем приеду!» Этот любимый образ нашей эпической поэзии получил окончательное развитие в древнем великорусском стихотворении мифологического содержания: Садков корабль стал на море. Корабль Садки не двинется с места. Догадываются, что недоложен чем-нибудь Морской царь. Ему нужна жертва. Кого же бросить в море ему в жертву? Судьбу должен решить жребий. Наемные люди – корабельщики по приказанию Садки режут себе жребии тяжелые, *валжены*, а Садко для себя выбрал хмелевое перо, а сам приговаривает:

«А ярыжки, люди вы наемные!
А слушай речи праведных.
А бросим мы их на сине море,
Которые бы поверху плывут,
А и те бы душеньки правые.
Что некоторые-то в море тонут,
А мы тех спихнем в сине море».
А все жеребья поверху плывут.
Кабы яры гоголи по заводям!
Един жеребий во море тонет.
Во море тонет хмелево перо
Самого Садки, гостя богатого.

Видя, что эта хитрость не удастся. Садко полагает условие решительно наоборот и берет себе жеребий булатный в десять пуд: но опять и легкие ветляные жеребья корабельщиков все в море тонут, а жеребий Садки поверху плывет. Достаточно только привести это место из песни о Садке, чтобы видеть, как часто творчество народной поэзии, как творчество чисто эпическое, следует обычным образам, по преданию от старины дошедшим, и хотя подчиняется им, но ими не стесняется, а как бы вновь испытывает свои силы над старинными образами, давая им новую поэтическую форму. Точно так же

самостоятельно испытывали свои поэтические силы греческие трагики над мифами, заимствованными у Гомера.

Переходя от русской литературы к древнейшей поэзии прочих славян, остановлюсь только на чешском произведении, относящемся к IX в., именно на «Суде Любуши». Эта поэма имеет предметом суд княжны Любуши над двумя братьями, спорящими об отцовском наследстве. Поэма так говорит о роде и племени этих братьев: «Оба брата, оба кленовичи, старого рода Тетвы Попелова, который пришел с полками чеховыми в эти тучные области *через три реки*». Ученые предлагали много догадок о том, какие именно могли быть эти три реки, через которые в эпоху доисторическую проходили чехи: одни думали, что это были Драва, Раб и Дунай; по мнению других, Висла, Одер и Эльба. Но знаменитые издатели и комментаторы этого старинного памятника, Шафарик и Палацкий, число три почитают в этом месте за обычное эпическое выражение, подобно тому как в русских сказках у старика со старухой *три сына*, богатырь отправляется *через тридевять земель в Тридесятое* государство или как вообще в народной поэзии всякая попытка *трижды* испробуется, пока не будет достигнуто желаемое. Для нас особенно важно то, что эта обычная эпическая форма о движении полков: *переходить через три реки* – форма, ведущая начало из времен доисторических, от переселения народов, доселе сохранилась между эпическими выражениями украинской поэзии. В думе на победу Чигиринскую о наступлении польского войска сказано: «*То поляки через три реки три перехода переходили*, да и близь *третьего* перехода станом стали, пустили коней на корм, а сами себе дали *три часа* отдыха»¹.

III. Следы эпических форм малорусской поэзии в иностранной поэзии периода языческого

Там, где украинские песни говорят об участии птиц и зверей в сражениях и смерти воинов, почти слово в слово со-

¹ «Сб. укр. песен», с. 54.

гласуются с песнями «Древней Эдды» и со «Словом о полку Игореве». Странно было бы предполагать не только непосредственное, но даже и косвенное влияние этого древнескандинавского памятника на южнорусскую поэзию от XII в. до позднейшей эпохи сложения украинских песен. Одно только, хотя и замечательно близкое, родство безыскусных песен двух различных народов не дает права заключать о взаимном влиянии этих народов без точных исторических указаний. Тем не менее поразительное сходство поэзии украинской с песнями «Эдды» надобно признать любопытным фактом в истории эпической поэзии, особенно потому, что между древнейшим скандинавским памятником и позднейшими украинскими песнями оказывается верным посредником «Слово о полку Игореве», русское произведение XII в.

Прежде всего, чтобы познакомить читателей с любимым малорусской поэзией описанием смерти козака, приведу самое замечательное по объему и полноте место из украинской думы на побег трех братьев из Азова. Утомленный козак ложится отдохнуть на Савор-могиле: «В тот час сизые орлы налетали, зорко в очи козаку заглядывали. Козак то увидел, словами проговорил: “Орлы сизоперые, гости милые! Прошу вас тогда налетать, из лба очи мне выдирать, как не буду уже я света Божьего видать!” Проговорив так, за час козак милосердному Богу душу отдал. Тогда орлы налетали, из лба очи выдирали. Тогда и мелкая птица налетала, около желтой кости тело обирала. Серые волки набегали, тело козацкое рвали, по тернам да по оврагам желтую кость глодали, жалобно выли-завывали: так они козацкие похороны справляли! Откуда ни возьмется сизая кукушечка; в головах села, жалобно куковала; как сестра над братом либо мать над сыном плакала». Тот же мрачный дух веет в следующем описании «Слова о полку Игореве»: «Дружину твою, князь, птицы крыльями придели, а звери кровь полизали».

В украинской поэзии орлы чувствуют себе поживу над трупами и кажут путь козакам: «Тогда-то над Бендерою сизые орлы налетали; козакам молодцам добычу казали, коза-

кам славу казали». В «Слове» волки военную грозу чувствуют по оврагам, также и «орлы клетком на кости зверей зовут, лисицы брешут на красные щиты». А как налетят на поле битвы орлы, поют украинские песни, «налетят сизые орлы, станут горевать; а вороны налетят, да и станут добычи ждать да поджидать»; а лишь зачует мертвое тело, «ворон прилетает, в очи заглядывает, белое тело объедает, кости покидает», — а заглядывает ему в очи затем, что и «очи ему выпивает». Невольно представляешь в воображении эти кровавые образы украинской поэзии, читая следующее место в «Слове»: «Тогда по Русской земле редко пахари кричали, а часто вороны каркали, деля себе трупы, а галки свою речь говорят, думают лететь на обед».

Во времена отдаленные, жестокие и кровавые могли образоваться такие, позволю себе выразиться, кровожадные эпические формы; и если они так долго держались в украинской поэзии, то не одна тревожная воинская жизнь козаков тому виною, но и крепкая память народной фантазии, до позднейших времен сохранившая такие образы, которые по всем правам могли принадлежать жестоким временам скандинавской «Эдды». Вот почему и важно для нас поразительное сходство этих грубых выражений нашей южной поэзии с обычными формами скандинавских песен. Вместо слов *сражаться, убить, быть убиту* в песнях «Древней Эдды» употребляются постоянные эпические формы: «кормил орлов — ел волчью пищу — лучше мне воронов кормить твоим трупом — лучше тебе попробовать боя да повеселить орлов, чем браниться бесполезными словами, — где ты корму давал птицам сестер войны — как же под шлемами есть будет сырое мясо — когда копьем кормил я орлиный род». Чтобы показать, как часты такие изречения в «Эдде», довольно упомянуть, что все вышеприведенные мною взяты только из двух песен о Гельги. В украинской поэзии, кроме подробных картин, встречаются и краткие, точно такие же описательные выражения. Так, сын, желая дать знать матери, что он будет убит, выражается обычною эпическою формою: «Там я буду — своей

кровью море дополнять, а еще своим белым телом орлов кормить». Вместо того чтобы сказать: в Могилеве побито много поляков, песня выражается: «Ой, в городе Могилеве орлы да змеи польским телом кормятся, польскому телу радуются». В «Эдде» животные также не только кормятся трупами, но и радуются им. В «Слове» храбрые курские воины «концом копыя вскормлены – скачут как серые волки». В «Эдде» также кормить животных копыем значит храбро сражаться.

Так как для хищных птиц и зверей радостна битва, то и немудрено, что ими гадают об участии сражающихся. В одной из песен «Древней Эдды», именно о Гникаре, излагаются руны, или таинственные чародейские изречения, между которыми находим приметы по хищным зверям: «Иные есть и добрые, если только знают их люди, приметы на войне (собственно: на взмахиванье мечей); к добру, думаю я, когда черный ворон провожает героя (собственно: дерево меча)»; «А вот и третье, когда услышишь завыванье волка под осиновыми ветвями, будет тебе победа над героями, если только увидишь, что волк выбежал навстречу». Радость человека сравнивается с радостью хищной птицы, когда она чует труп. Так, Зигруна говорит Гельги: «Теперь радуюсь нашему свиданию, как Одиновы кровожадные ястребы, когда они чуют труп, теплую пищу или встречают туманно-влажный рассвет». В «Эдде» день также радость птице, а ночь, равно как и зима – печаль и болезнь птиц. Не будем говорить о чешских крагуях, хищных птицах, столь же чтимых, как и Одиновы ястребы, что видим из Краледворской рукописи, а через «Слово о полку Игореве» перейдем к украинским песням, в которых увидим такое же суеверное воззрение, как и в «Эдде». Когда Игорь возвращается из плена, птицы, не только хищные, но и певчие, принимают деятельное участие в судьбе его. «Тогда вороны не граяли, – говорит «Слово», – галки посмолкли, сороки не трескотали – только дятлы тектом путь к реке кажут, соловьи веселыми песнями свет поведают». Здесь хищные птицы присмирели, потому что нет им радости, не чуют себе трупа; описывая же время во-

инское, «Слово» говорит: «Часто вороны граяли, деля себе трупы, а галки свою речь говорят, думают лететь на обед». Совершенно в духе этой древней мрачной поэзии «Эдды» и «Слова» следующие эпические образы украинской думы под названием «Поход на поляков»: «Закаркает ворон, летя степью, заплачет кукушка, лесом скачучи, закуркуют кречеты сизые, задумаются орлы быстрые, да по своих братьях, по буйных товарищах козаках! или их сугробом занесло, или в аду потопило? Что не видно чубатых ни по степям, ни по лесам, ни по татарским землям, ни по турецким горам, ни по черным морям, ни по ляшским полям? Как закаркает ворон, загрузет, зашумит, да и полетит в чужую землю. Ан-ба! кости лежат, сабельки торчат; кости хрустят, сабельки расколотые бренчат! А черная сивая сорока оскалилась да и скачет!»¹

Человек ставил себя в зависимость от внешней природы не столько по участию ее в делах людских или же по страху и ужасу, возбуждаемым в нем кровожадностью животных, сколько по глубокому верованию в сверхъестественную силу и непобедимую власть над ним не только стихий, но и некоторых животных. Так и в вышеприведенных отрывках тем разительнее и ужасней казалась судьба человека, преданного во власть животным, тем убедительнее для сердца было участие хищных и вещей птиц, что в основе этих поэтических картин полагалось убеждение в чародейское всеведение и могущество сих животных. Еще Боян признавал в птицах хитрость и ведение, что видно из пословицы, которую ему приписывает «Слово»: «Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божия не минути». Не только в глубокую старину в Скандинавии верили в двух воронов Одина, которые все знают, но и до наших времен у чехов сохранилась пословица: узнать что от птицы, или по-птичьи (*dowêdêti sepo ptacku*). В одной словенской сказке вещий ворон (*védesh*), точно так же как Одинова птица, рассказывает своему хозяину обо всем,

¹ См.: «Сб. укр. песен», с. 22–23, 56–60, 62; Максимович. Укр. нар. песни, вып. II, 1834, с. 146, 156 (ср.: «Старшая Эдда». М.–Л., 1963, с. 91, строфа 43).

что требуется. Но ни в какой народной поэзии не удержалось это верование в столь изобразительной, поэтической форме, как в украинской. Так, например, не только у славян, но и по всем племенам немецким кукушка разумеется вещью птицею. Не только в Швеции, как и у нас, узнают от кукушки, сколько лет кому жить, но даже и Рейнгарт Лис, и еще на французском языке, осведомляется у кукушки о том же. Но нигде нет такого прекрасного эпического выражения, наивно и резко определяющего мифологическое значение кукушки, какое предлагает украинская поэзия: «Буде й нашим лихо, як зозуля ковала; що вона ковала, промеж святих чувала; що вона ковала, тому й бути-стати».

В народной поэзии всякое выражение имеет смысл по одному тому уже, что оно по преданию сохраняется как обычная форма какого-либо общеизвестного представления, всеми признанного убеждения: а в таком случае каждое слово надобно понимать в связи с господствующим в народе образом мышления и представления. Если допустим в народной фантазии мифологические образы вещей животных, то не надобно будет упускать из виду верования в них и при таких описаниях, где они, являясь участниками в делах человеческих, пользуются более своими животными инстинктами, не оказывая высшей силы, как, напр., в вышеприведенных картинах битв и смерти козаков. Народ всегда верен самому себе: раз убедившись в чем-либо, не станет при случае менять свое убеждение, как бы издеваясь над ним. И только наше искусственное образование, столь отдалившее нас от наивной простоты эпической поэзии, часто представляет нам невозможным и даже неестественным то, что так просто и осязательно объясняет себе младенческая фантазия народных песен.

Краткое историческое обозрение эпических выражений украинской поэзии уверяет нас в древнейшем их происхождении. Иные изречения, в связи с верованиями, доносятся к нам от эпохи языческой, верно передавая всю грубость и жестокость того времени, откуда они пошли; иные носят на себе следы исторических событий и юридических отно-

шений наших предков; иные нечувствительно возводят нас к старинным обычаям, убеждениям и образу воззрения нашей древнейшей поэзии XII в. Если так неизменны, так постоянны эпические формы в продолжение многих веков, если, несмотря на доисторическое их происхождение, они имеют силу и поныне, то, вероятно, они заслуживают нашего полного внимания и могут быть предметом строгого и тщательно изучения. Обратимся же теперь к определению эпических выражений украинской поэзии.

* * *

Дать точное определение каждому поэтическому украшению в украинских песнях, столь художественных, как лучшие произведения поэзии образованной, и столь разнообразных, как сама жизнь, ими выражаемая, — дело невозможное. Наука может указать только на те особенности слога, которые составляют существенное свойство эпического языка этих песен, то есть на обычные, неизменные эпические формы, образование которых не зависит от случайной личности поэта и принадлежит, вместе с языком, верованиями и преданиями, целому народу. Если риторика тщательно отметила характеристические выражения из произведений позднейших писателей, распределив оные по отделам и параграфам, то нет сомнения, что и неизменные, существенные формы народной словесности, стоящие выше всякого личного произвола и подчиненные закону творческой необходимости, должны занять почетное место в этой науке, дав богатое, разнообразное и свежее содержание отделу о слоге вообще и о поэтическом, именно эпическом, в особенности. Таким образом, уже самое место, предназначаемое народному языку в науке, обязывает исследователя строго, разборчивою критикою; не потому, чтобы не все было изясно в поэзии, созданной целыми веками и народами, а для того, чтобы прежде времени не загромождать науку множеством фактов, которым она не может еще дать ни надлежащего места, ни положительного объяснения.

I. Самым обильным источником эпических форм оказываются предания и поверия народные. Так и быть должно. Так как миф дает существенное содержание народному эпосу, то и слог эпический, как верное выражение эпического воодушевления, заимствует свои образы из того же источника, откуда берется и содержание басни. Но здесь нужно остановить внимание на весьма важном историческом факте, повторяющемся почти во всякой народной эпической поэзии. Миф со временем выходит из памяти народа; его место заменяют исторические события или же житейские мелочи. Но слог эпический как обычное выражение, как собрание впечатлений и представлений, единожды навсегда в языке образовавшихся, и при измененном содержании поэтического произведения остается с прежними намеками на давно прошедшие верования, создавшие некогда народный миф. Без участия воли и сознания самого народа язык с большею упругостью удерживает в себе старину, нежели поэтическое содержание сказок и песен, которое более зависит от изменяющейся судьбы народа и более подчинено личному произволу. Как античный фриз, вмазанный в лачугу нового изделия, и как ряд дорических колонн, забранный кирпичами и вдвинутый в стену средневекового дворца, так и старинная эпическая форма, в песнях позднейшего содержания, не иное что, как отколок от давно разрушенного поэтического здания. И как греческий барельеф – продолжаю то же сравнение – мифологического содержания в католическом храме не оскорбляет молящегося, которому и в голову не приходит обратить на него внимание, так и старинные прикрасы песенного слога с темными намеками, будто какие условные музыкальные звуки, повторяются и переходят из рода в род бессознательно. Что такие формы время от времени более и более разрушаются, в том нет ни малейшего сомнения. Романская эпическая поэзия, рано подчинившаяся искусственной литературе, наиболее их утратила; долее сохранились они в племенах немецких – но в особенной чистоте и целостности они сбереглись до наших времен в поэзии славян. Даже у славян, подчиняясь

историческому течению жизни народной, они теряют первоначальную свежесть и настоящее значение.

Многие поэтические уподобления, проникнутые теплым сочувствием с природою внешнею, в народной поэзии часто носят на себе следы старинных поверий. Известным лицам, известному состоянию духа постоянно соответствуют известные предметы в природе окружающей, как символы, как остатки древнего мифа. Потому весьма естественно может случиться, что целая песня бывает не иное что, как распространенное сравнение. Первоначально занимательность такой песни зависела от предания, лежащего в основе сравнения. Такова, например, следующая песня («Украинские песни», 147): «Стоишь, явор, над водою, в воду склонился; на козака невзгодье, козаку сгрустнулось. Не клонися, явор, не клонись, зеленый! Не грусти, козак, не грусти, молодой! Рад бы явор не клонился, вода корни моет; рад бы козак не грустил, да сердечко ноет! Поехал в Московщину козак молодой – ореховое седелечко и конь вороной; поехал в Московщину, да там и погиб; сказал себе: насыпали высокую могилу; сказал себе: посадили в головах калину. Будут птишки прилетать, калину клевать, будут мне приносить от родных вести!» Эта прекрасная песня получит более определенное значение, когда припомним одну карпатскую колядку, в которой описывается превращение доброго молодца в зеленый явор, а коня его в белый камень. Мать несчастного молодого человека выходит в поле и, чтобы скрыться от дождя, становится на белый камень под зеленым явором; и лишь только стала ломать от дерева ветки, проповещит-ся явор словами: «Ой, мать, мать моя, мать проклятая! Не дала мне в селе жить, да еще не даешь и в поле стоять. Белый камушек – мой сивый конек; зеленые листья – мое одеянье; мелкие прутики – мои пальчики». Весьма любопытно в малорусском уподоблении козака явору встретить то же самое предание, которым так блистательно воспользовались Вергилий и Данте, описав превращение человека в дерево. Едва ли нужно предупреждать читателя, чтобы он не думал

видеть здесь влияния классической поэзии на малорусскую народную. Предания о переселении душ, подобные Овидиевым «Метаморфозам», даже перешли в обряды, и доселе сохраняющиеся в народе. Так, память о превращении девицы в тополь, воспеваемом в одной песне, удержалась в обряде, отправляемом в Малоруссии на Зеленой неделе. Девицы выбирают одну из своих подруг, привязывают ей поднятые вверх руки к палке и таким образом водят по деревне и полю, припевая: «Стояла тополь покрай чистого поля: стой, тополь! не развивайся, буйному ветру не поддавайся!» Этот обряд называется «вести тополю»; выбранную девушку зовут «тополя»¹. Как целая песня, так и отдельное краткое уподобление может быть основано на предании. Так, например, сравнение очей красавицы с терном: «очи як терночок», столь употребительное в украинской поэзии, напоминает метаморфозу очей утонувшей Ганны в терновые ягоды: «Не ломайте, люди, по лесам терну: в лесу терн – Ганнины очи!» Предание ли было основой сравнению или же наглядное уподобление карих очей темным ягодам дало первую мысль сказке, для народной фантазии все равно: она указывает только на тесную связь эпического выражения с мифом. Предания о превращении душ могут вести свое начало от древнейших космогонических поверий. Так, в одной украинской песне следующие слова утонувшей девушки: «Не руби, братец, белой березоньки; не коси, братец, шелковой травы; не срывай, братец, черного терну. Белая березонька – то я, молоденька; шелкова трава – то моя руса коса; черный терн – то мои карие очи» – кажутся распространением, поэтическим развитием тех же преданий, которые от глубокой старины дошли до нас в стихе о «Голубиной книге»: «кости от камени – тела от земли – кровь от черна моря», и проч.

Наши благочестивые предки не могли не заметить следов язычества в народных верованиях о переселении душ и о

¹ См. Костомарова сочинение «Об историческом значении русской народной поэзии», в котором весьма много собрано любопытных материалов для истории народной поэзии.

сочувствии природы внешней делам человека. Так, в статье о книгах истинных и ложных и о суевериях¹ мы находим:

1. *О превращениях*: «Тело свое хранит мертво, и летает орлом, и ястребом, и вороном, и дятлем, рыщут лютым зверем и вепрем диким, волком». В «Слове о полку Игореве» намеки на такие верования: о Всеславе: «Скочи от них лютым зверем в плъночи из Белаграда – сам в ночь влъком рыскаше»; о Ярославне: «Полечю, рече, зегзицею (кукушкою) по Дунаеви»; об Игоре: «Скочи с него (с коня) босым влъком – коли Игорь соколом полете, тогда Влур влъком потече, труся собою студеную росу». Сюда должно отнести столь обыкновенное в южнорусской поэзии представление горюющей женщины в образе кукушки.

2. *О сочувствии природы*: «Вохвующе птицами и зверьми – трава шумит, сорока пощекочет, дятел, желна, волк воет». Этим верованием проникнуты следующие поэтические описания в «Слове о полку Игореве»: «Кликну, стукну земля, въшуме трава – ничит трава жалошами, а древо стугою к земли преклонилося – тогда врани не граахуть, галици помлькоша», и проч. Есть целая малорусская песня, основанная на веровании в тайное сочувствие природы физической душе человека («Укр. нар. песни», 74): плакала старуха Грициха, а молодая сестра *сон-траву* рвала, старуху пытала: что сон-трава – казакская сила или казакская могила? «Сон-трава, голубушка, выросла в поле, брала ту траву недоля, давала моей дочке! Ох, дочка моя, дочка! Пришло нам горевать, нашего молодого Ивана в могиле искать». Эта могильная *сон-трава*, открывающая человеку во сне тайны, принадлежит к роду анемона (*Anemone patens, pulsatilla*). Это растение в преданиях наших встречается с *плакун-травой*: как, по греческой мифологии, анемоны выросли от слез Киприды, плакавшей над трупом Адониса, так у нас от слез вырастала плакун-трава, от чего получила и самое название. Плакун как произведение чистой скорбящей души имеет силу прогонять злых духов. Как у нас, так и у немцев слезам высшего существа приписывается сила

¹ Калайдович К. Иоанн, Ексарх Болгарский, с. 208–219.

производить растения: *orchis mascula* по-немецки называется *Frauentrân*, *Marienthrâne*, которое вполне соответствует не только нашей плакун-траве, но и древнему *Helenium*, *e lacrimis Helenae natum*, а также и золотым слезам Фрей; точно так как растение – волос Фрей – *Frejuhâr* находим в *Capillus Veneris* и в сербском «вилаина коса» – *cuscuta europaеа*.

II. **И з о б р а з и т е л ь н о с т ь** эпической поэзии с особенной ясностью выказывается в картинном, наглядном описании отвлеченных измерений пространства и времени. Сам Гомер определяет пространство метанием камня («Илиада», III, 12). Данте в своей «Божественной комедии» («Чистилище», X, 24) измеряет ширину дороги человеческим телом. В древненемецкой поэме «Рейнеке Лис» лиса дает понятие о долгом пути в Салерно тем, сколько она износила сапог. В одной саге («*Rägnar Lodbrôkar*») спрашивают пилигрима: далеко ли до Рима? «Вот, – отвечал он, – железные башмаки у меня на ногах, и они уж износились; а другие у меня за спиной, эти и совсем истерлись; а как пошел туда, были обе пары новые». Есть старинное предание о черте, как он тащил целый шест с сапогами, которые все износил на службе у человека. В древних немецких законах предписывается городить городьбу или выводить стену так высоко, как может достать мечом человек, сидящий на коне. Точно такое же определение высоты, почти слово в слово, встречаем и в наших летописях: «(Церковь) бе бо соделана при нем (при Мстиславе) выше, неже на кони стоячи рукою досячи». Эти живописные определения, столь свойственные эпической поэзии, составляют принадлежность народной речи. В древних русских стихотворениях описываются: величина избы – «изба во все дерево»; ширина камня – «а и через его только топор подать». В одном народном польском выражении определяется высота солнца на небе двумя человеками: «*Slonce wysoko na dwa chłopy*». В сербских песнях конь скачет вверх три копы и четыре вперед (Вук, 2, № 38). В русской пословице возраст человека измеряется лавкою: «Учи дитя, пока поперек лавочки лежит, а как вдоль лавочки ляжет, тогда поздно учить».

Малорусская поэзия богата изобразительными описаниями времени, пространства, а также и отрицательного понятия «никогда». Так, ростом хмеля определяется время войны со шведами: «Да еще хмель да еще зелененький на тычинке не вился, а уже Палей под Полтавою со шведом побился. Да еще хмель да еще зелененький головок не похилил, а уже Палей под Полтавою и шведов побил» («Укр. нар. песни», 60). В одной малорусской песне прекрасно описывается вечер возвращения стада домой: «Шлы коровы из дубровы, овечки из поля, выплакала кары очи кры козака стоя». С особенным старанием эпическая поэзия описывает понятие о невозможном и несбыточном. Так, вместо «никогда» малорусская песня поет: «Возьми, сестра, горсть песку, посей его на камне, ходи к нему по зорям, поливая его слезами; когда, сестра, песок взойдет – тогда брат твой с войны придет» («Укр. нар. песни», 138–8), или: «Возьми ты, сестра, желтого песку да посей ты, сестра, на белом камне: когда будет желтый песок вырастать, зеленым барвинком камень устилать, тогда буду, сестра, к вам прибывать» («Сб. укр. песен», 8).

III. О б ы ч н ы е п о с т о я н н ы е выражения, без изменений повторяющиеся неоднократно, составляют такую же принадлежность всякой народной поэзии, как и поэмы Гомера. Между такими выражениями всего чаще бросаются в глаза постоянные эпитеты, каковы, например, в малорусской поэзии «сырое коренье», «белое камень», «желтые кости», «ясный меч», «святое письмо» и т.п. Но обычное выражение получает более значительный размер и придает особенно наивный оттенок эпическому рассказу тогда, когда, при известных случаях, для выражения известных обстоятельств употребляется одно и то же выражение, однажды навсегда сложенное, хотя бы оно иногда и не выражало мысли во всей ее полноте и определенности. Такие выражения ведут свое начало от древнейшего ограниченного круга понятий и воззрений; ими описываются общеупотребительные, часто встречающиеся картины, положения и действия. Так, в эпической поэзии битва продолжается обыкновенно три дня до вечера

или до полудня: «Бишася день, бишася другый; третьяго дни к полудню падоша стязи Игоревы» («Слово о полку Игореве»). Цари, старцы, а также и жены стоят на стенах и смотрят вдаль: Ярославна, в том же «Слове», стоя на забороле, причитает свою прекрасную песню. Кто плачет, сидит на камушке; поджидающий сидит у ворот; приезжающий герой втыкает перед дворцом копьё и привязывает к нему своего коня. О победителе, поражающем врагов, говорится: оставляет многих вдовами; отсюда в малорусской поэзии выражения: «Тож-то не одна Ляшка удовою стала»: «не об одном Ляху zostалась вдовиця!» («Сб. укр. песен», 69; «Укр. нар. песни», 96). Дочь подрастает для того, чтобы помогать матери, и именно преимущественно носить воду: «Годовала себе дочку для своей пригоды, щоб принесла из крыницы холодной воды»; матери, лишавшейся своей дочери, песня говорит: «Да будешь, матенко, як голубонка, густы, що некому буде водицы принести!» («Сб. укр. песен», 111, 113). Невинные, простые удобства жизни, домашний комфорт, народная эпическая поэзия полагает в чесанье головы и в мытье, и лишение этих удобств – великое несчастье; отсюда следующие печальные образы: «В поле, матушка, мелкий дождик идет, он промоет мне раны!», или: «Меня вымоют дожди, а расчешут густые терны, а высушат буйные ветры» («Сб. укр. песен», 109; «Укр. нар. песни», 138). Это обычное выражение изменяется и так: «Меня вымоют мелкие дожди, а расчешут густые терны, а просушит ясное солнце, а завьют буйные ветры» («Укр. нар. песни», 174). Как свойственно Гомерово поэзии повторение подобных этим обычных выражений, почитаем столь общеизвестным, что, вероятно, читатель сам может набрать из Гомера десятки мест, соответствующих вышеприведенным.

Заключая это краткое обозрение эпических форм малорусской поэзии, мы должны заметить следующее. Все означенные и разобранные нами выражения, как обычные, общепризнанные и общеупотребительные, принадлежат всему народу, а не исключительно тому или другому певцу; в них выражается общее, народное воззрение на мир и человека, а не личные

мысли одного сочинителя; они составляют слог целого народа, а не известного лица. Зарождение таких выражений принадлежит эпохе доисторической и сопровождается образованием самого языка: так что каждой обычной эпической форме можно найти соответствие в грамматических и лексических свойствах языка. Потому-то наука о слоге основывается на сравнительно-историческом изучении языка.

ДРЕВНЕСЕВЕРНАЯ ЖИЗНЬ

(По поводу сочинения «Древнесеверная жизнь» Карла Вейнгольда. Берлин, 1856)

Новое сочинение автора «Немецких женщин в средние века» имеет предметом полную характеристику жизни древнесеверных, или скандинавских, племен, населяющих Скандинавский полуостров, Данию и Исландию. Оно разделено на два отдела. В первом автор знакомит читателя с внешнею обстановкою, с самым образом жизни: с бытом пастушеским, охотничьим, земледельческим, торговым; с мореплаванием, монетою, мерами; с одеянием, оружием, жилищами. Второй отдел посвящен собственно духовной жизни северных племен. Он начинается характеристикой семейного быта и воспитания детей и оканчивается погребальными обрядами. В этой широкой раме, обнимающей жизнь человека от колыбели до могилы, автор разместил интереснейшие эпизоды о скандинавской поэзии, о пословицах, о сказаниях, или сагах, о письменах, о законодательстве и правах и т.п.

Обширная начитанность в скандинавской литературе, умение группировать мельчайшие подробности, взятые из источников, убедительность выводов, всегда основанных на фактах, и, за отсутствием всяких отвлеченностей, счастливая способность характеризовать предмет любопытными подробностями, возбуждающими в воображении читателя полную картину давно минувшей жизни, — все это вместе придает

чисто ученому исследованию г. Вейнгольда занимательность романа. Профессор одного из небольших университетов Австрии, именно в Граце, автор имел случай глубоко изучить северную немецкую старину: он во многом предпочитает ее современности; любит ее искренно, но умеет быть беспристрастным к ее темным сторонам. Это, так сказать, *германо-фильское* увлечение, скрепленное изучением и просветленное беспристрастным взглядом, дает особенную теплоту и ясность ряду живописных картин северной жизни.

Мы, русские, с малых лет привыкаем к мысли о каких-то темных, в доисторическом отдалении теряющихся связях Древней Руси со Скандинавиею. В книге г. Вейнгольда действительно встретим много своего, родного, вследствие ли доисторического сродства индоевропейских народов или вследствие частных сношений наших предков с северными германцами – решать теперь не будем. Заметим только, что родство со Скандинавиею во многих случаях не ограничивается Русью, распространяясь и на другие славянские племена.

Переселению германцев в Скандинавию предшествуют, по мнению автора, два отдаленных периода – финский и кельтический¹, оставившие по себе следы в насыпях и могилах. Германцы вели еще пастушескую жизнь, когда поселились впервые в Скандинавии. С разделением общества на сословия, или классы, и домашний скот был как бы распределен между рабами, земледельцами и благородными. На долю первых достались свиньи и козы, вторым – стада быков и коров; конь – принадлежность человека благородного, героя. Корова – символ плодородия; под мифическим именем Аудумлы она способствовала происхождению первых каких-то человекообразных существ на земле. Между пастухом и его стадом завязывается тесная связь: желая вложить как бы человеческую личность своим быкам и барашкам, он дает им человеческие имена. У некоторых были любимые быки: им посеребряли или золотили рога. Еще большею честью поль-

¹ Кельтический период в Скандинавии, оставивший по себе в могилах медные изделия, составляет вопрос спорный.

зовались кони. Между ними были посвященные богам; они стояли при храмах и предсказывали будущее своим ржанием. Самая высшая жертва богам – конь. Даже кости коня имели чарующую силу, могли приносить вред; особенно его череп: это напоминает древнюю сказку об Олеге.

Земледелие рано распространилось на полуострове, и потом, вместе с первыми выселенцами, и на острове Исландии, который был в древности значительно богаче растительностью. По берегам и долинам простирались густые березовые рощи – правда, не отличавшиеся высотой: потому строевой лес исландцы добывали с полуострова. Так как в Исландии преимуществовала береза, то *дерево* вообще, *лес* и *береза* выражались одним и тем же словом: между тем как славяне занимали полосу дуба, почему в древних наших рукописях *дуб* употребляется в смысле *дерева* вообще.

Почва Исландии и доселе кое-где сохранила следы древней сохи и заступа. Землю обрабатывали преимущественно вблизи теплых источников. Нынешние земледельцы на острове не умеют пользоваться этими местными выгодами.

Пчеловодство возделывалось только в более умеренных странах скандинавского населения. Пчел держали в ульях; пчельник, как у нас, огораживали частоколом. Предания о меде восходят у германцев до мифической древности. Дерево мира, к которому, по сказаниям, примыкает девятью ярусами всемирный чертог, каждое утро стряхивает со своих листьев медвяную росу на пищу пчелам. Как грациозно это прекрасное сказание о гигантском дереве, основе всего мира, которое приносит свою дань этому маленькому насекомому! Мед (*met*) был напитком богов. Из смешения меда с кровью произошел тот чудесный напиток, который давал вдохновение скандинавским поэтам.

Важнейшее и древнейшее из ремесел было кузнечное. Слово *ковать* означало работу вообще, даже в нравственном смысле, как у нас *ков*, впоследствии принявшее особенный оттенок для темного, лукавого, коварного. Кузнецом в Скандинавии назывался не только тот, кто ковал железо, но и золотых

дел мастер, как и у нас в старину. Мифические карлики, великаны, герои, особенно знаменитый Фолундр, или Виланд, занимались кузнечным делом. Лучшее железо добывалось из Англии – вообще страны благодатной, по понятиям скандинава: оттуда же шла пшеница и мед.

Рано вступили скандинавы в торговые и другие сношения с чуждыми народами. Различные эпохи этих сношений определяются монетами, отрытыми и доселе отрываемыми в скандинавской почве. К древнейшим монетам в Скандинавии относятся римские от половины первого века до конца второго. Затем, до V столетия перерыв; от V и VI в. остались монеты византийских императоров; с VII в. торговые сношения усиливаются, и особенно с народами азиатскими. По берегам Швеции, на Борнгольме, Готланде, в западных провинциях России отрыто более тысячи различных сортов так называемых куфических монет (от 698 до 1050 г. и особенно 890–955 гг.). К этой эпохе принадлежат странствования норманнов через Новгород и Киев в Царьград и вместе с тем основание Русского государства.

Скандинавский купец был вместе и воин. Этот тип частию удержался в наших новгородских *гостях*, а также в некоторых героях наших народных песен, в Соловье Будимировиче, в Садке – богатом госте и др.

Древнейшую торговлю скандинавы производили янтарем и потом мехами. Меха соболя, бобровые и другие добывались особенно от финнов, издавна промышлявших звероловством. О частых сношениях норманнов с Пермью, или Биармиею, свидетельствуют скандинавские саги. С открытием Исландии скандинавская торговля мехами приобрела новые источники.

Кроме того, скандинавы торговали невольниками, или *челядью*, по выражению наших летописей. С юга получали: золотую монету из Византии и Куфы, богатые ткани, арабское и французское оружие и проч. Как ясно слышится голос норманнского гостя-героя в словах нашего Святослава, поселившегося в Переяславце на Дунае: «Здесь середина земли моей, потому что тут всякое добро сходится: от греков золото, ткани,

вина, овощи различные; от чехов и венгров серебро и кони, из Руси же – меха, воск, мед и челядь»¹.

В истории скандинавских денег особенно важен для нас, русских, счет *гривнами*. Как у славян в старину *гривна* было ожерелье, скованное из металла, и потом отрубки серебра, ходившие за монету, так и у скандинавов. Люди благородные и богатые носили кованые ожерелья, называвшиеся кольцами; эти гривны скандинавы употребляли вместо денег, а для удобства в расчетах даже разбивали их на куски: вот происхождение наших старинных гривен – металлических отрубков. Разрубив гривну на части, князь наделял ими свою дружину: потому по-скандинавски князь называется, между прочим, словом, имеющим смысл *раздробителя гривны*.

Денежный счет значительно был развит, частью вследствие торговых сношений, частью же вследствие мелочных расчетов при определении штрафа или пени за различные преступления, как это видим и в «Русской правде».

Еще любопытный пример тесного родства Руси с древнею Скандинавиею. Как у нас меха считаются *сороками*, например, в древних песнях: *сорок сороков черных соболей*; так считались они и норманнами.

Средневековые летописи наполнены рассказами о морских набегах этих северных героев, которые были отличными корабельщиками. Корабль для скандинава казался существом, одаренным жизнью, подобно коню; как к тому, так и к другому он обращался со своею речью. Украшения и самые имена, дававшиеся кораблю, поддерживали эту поэтическую иллюзию. На носу корабля изображалась голова дракона, быка, коня или какого другого животного; от кормы шел звериный или змеиный хвост. *Дракон* – одно из употребитель-

¹ Торговля *воском* указывает на распространение христианского богослужения, между обрядами которого принято употребление восковых свеч. Сам Святослав, как язычник, в воске не нуждался. И у скандинавов этот предмет торговли распространяется со времени принятия христианской религии. Что овощи шли к нам из Греции, доказывает, между прочим, и самый язык. Так, *свекла*, без сомнения привезенная к нам оттуда, еще в XI в. называлась у нас *севкл* или *сеукл* (оттуда *свекла*) от греческого *сеутлон*.

нейших названий корабля. Поэтическое представление, так полно и широко развившееся в народе мореплавателем, отозвалось и у нас в народной поэзии. Корабль Соловья Будимировича изображается в виде чудовищного зверя: нос и корма были у него взведены по-туриному; вместо очей было вставлено по яхонту, вместо бровей по соболю, вместо усов было воткнуто два булатных ножа; вместо ушей два копыя, а на них повешено по зимнему горностаю; вместо гривы – две лисицы бурнастые, вместо хвоста – два заморских медведя; самые бока корабля были взведены по-звериному¹.

Не менее любопытные точки соприкосновения нашей старины со скандинавскою находим и в пище. Мясо жарили на углях или варили в котле. Первое предпочиталось. Герои «Эдды» Фолундр и Атли сами пекут себе мясо на углях. Кроме говядины и зверины, в древности употреблялась и конина. Наш Святослав, как истый скандинавский герой, не брал с собою в поход котла, не варил мяса, но, потонку изрезав конину, зверину или говядину, пек на углях и ел.

Замечательно, что у древних скандинавов была в употреблении *каша*. О меде было сказано выше. Кроме того, пили пиво и нечто вроде кваса или браги. В древности употреблялись вместо чаши черепа убитых врагов. Это опять напоминает нашего Святослава.

Пояс составлял необходимую принадлежность одежды. Пояс *нижний*, подпоясывавшийся под животом, отличался от *верхнего*, употреблявшегося для украшения. Как мужчины вешали на пояс оружие, так женщины – ключи. Любопытно, что в Скандинавии между прочим употреблялись какие-то *русские* шляпы.

Из оружия заметим о щитах. Они были по преимуществу красного цвета: что напоминает нам *червленые*, или красные, щиты русских в «Слове о полку Игореве».

¹ Любопытно родство славянского слова *ладья* и *лодья*, в старину *алдия* или *олодья*, со скандинавским *elledhi*, откуда литовск. *eldija* и потом наши *олдия*, *алдия*, и с перестановкою звуков: *лодья* или *ладья*. И в скандинавском употребляется *ledja*.

Главным украшением головы почитались длинные волосы – знак благородства и девственности. Девушка носила распущенные косы, невеста – заплетенные; замужняя покрывала голову платом или покрывалом. Заплетение косы и покрытие головы невесты составляют существенную часть и в наших свадебных обычаях. У скандинавов, как и у нас в народе, именно *русая* коса – главная прелесть женской красоты. Подобно нашим русалкам, скандинавские вешние девы моря, сидя на берегу, расчесывают золотым гребнем свои роскошные косы и пленяют сердца смертных. При описании прекрасной женщины скандинавский поэт никогда не забудет похвалить ее русую косу. Крака была прекраснейшая из девиц, и шелковистые косы ее спускались до земли. Галльгерда, дочь Гескульда, могла вся закутаться в свои длинные косы. Скандинавский герой заочно влюблялся в красавицу, взглянув только на волосок из прекрасной косы ее. Ярль Торгнир сидел однажды на могиле своей жены, мимо пролетала ласточка и роняла с шелком перевитый волосок, длиною в рост человека, блестящий, как золото. По этому образчику косы он влюбился в самую владительницу ее, в русскую княжну Ингигерду.

Брачные обычаи скандинавов представляют замечательное сходство с нашими. За невесту платили вено, или выкуп, ее роду и племени; а невеста приносила с собой жениху приданое. Бедный жених вместо денежного выкупа мог вознаградить родных невесты работою на них – обычай, принятый и на Востоке. Так же, как и у нас в старину, свадьба сопровождалась обрядом похищения невесты, почему и самый брак называется по-скандинавски словом, означающим побег невесты.

Многоженство было господствующим обычаем: при одной жене содержалось несколько наложниц; у богатых людей число их было значительно. Так и у наших князей, до введения христианской веры.

Хотя нравственное значение женщины у скандинавов было велико, но она не пользовалась большим уважением по северным законам. Ее, равно как и детей, позволялось бить палкой или сечь розгами, только не оружием, и притом что-

бы не повредить какого члена. Впрочем, в Исландии этому грубому закону дан был более приличный оборот. Побои, нанесенные мужем жене, вменялись в достаточную причину для их развода.

Супружеская неверность жены наказывалась строго. Застав неверную жену с ее любезным, муж убивал обоих и потом в оправдание себя в убийстве притаскивал трупы обоих перед судьей, а вместе с тем и обагранные кровью подушки. С другой стороны, строго наказывался и мужчина, даже за вольное обращение с девицею или замужнею. За насильственный поцелуй он подвергался изгнанию.

Умилительные и возвышенные идеалы любви предлагает северная жизнь в быте семейном. Об одном муже говорится в саге, что он любил свою жену, как собственные свои глаза во лбу. Вейгольд приводит несколько трогательных примеров супружеской любви и самопожертвования. Фроди убил своего брата Гальфдана и потом по принятому обычаю, в искупление убийства, женился на его супруге, как наш Владимир на грекине, жене убитого Ярополка. Сыновья Гальфдана, по обычаю мести, поджигают палаты Фроди, и мать их – теперь жена Фроди – добровольно погибает в пламени вместе со своим мужем. Другая героиня тоже добровольно идет за своим мужем, спасавшимся на пустынном острове от преследования мстителей; но эти последние, отыскав супругов и там, нападают на мужа в числе двенадцати человек. Жена героически защищает своего мужа с рогатиною в руках. «Я давно знал, – сказал он тогда, – что жена у меня хорошая женщина, но не думал, чтобы она так славно доказала это!» Именно к этой-то высокой породе северных героинь принадлежат некоторые благородные личности между женщинами наших древнейших летописных преданий и народных песен.

При рождении мальчикам давалось предпочтение перед девочками. Последних часто убивали тотчас же, как они рождались, или же выносили в лес на съедение зверям.

Так же жестоко поступали иногда и с мальчиками вследствие бедности и многочисленности семейства или вследствие

подозрения в незаконнорожденности. Ребенка позволялось убивать только тогда, когда еще на его устах не было никакой пищи. Кроме молока, кормили новорожденных медом. Дававший ребенку имя сопровождал этот обряд подарком. Глухонемым вовсе не давалось никакого имени.

Люди богатые и знатные отдавали своих сыновей на воспитание бедным или менее знатным. Просить себе чужого ребенка на воспитание – значило подчинение, зависимость, посредственное состояние. Ингигерда, дочь Олафа Шведского, была прежде сговорена с Олафом Норвежским, но потом выдана замуж за Ярислейфа из Гардарики, то есть за нашего Ярослава. Этот последний однажды дал ей пощечину, и в отместку за то Ингигерда принудила его, чтобы он просил себе на воспитание сына у норвежского короля.

Замечательно, что у скандинавов было в обычае *по-братимство*, так же как и у славян. Вступление в этот братственный договор сопровождалось некоторыми обрядами. Чтоб породниться кровью, названные братья пускали себе из руки кровь и сливали ее вместе в ямочку. Самая торжественная клятва побратимства совершалась коленопреклоненно под *полосами дерна*¹.

Опуская многие любопытные подробности о воспитании, остановимся на характеристике неустрашимого норманнского героя. Было поверие, что сердце у людей храбрых меньше в своем объеме и бескровнее, нежели бывает обыкновенно, и что боязливость и робость происходят от обильного прилива крови к сердцу. Сердце Гагена вовсе не трепетало, когда оно, вырезанное из груди его, лежало на блюде. Когда Торгейр услышал об убиении своего отца, нимало не изменился в лице. Он не покраснел – потому что гнев не разошелся по его коже, и не побледнел – потому что гнев не вступил ему в кости. Сердце его не было похоже на птичью утробу, не было налито кровью, потому и не дрогнуло от ужаса. Было

¹ Вероятно, о подобной присяге под дерном сохранилось известие в славянской рукописи «Слов Григория Богослова», XI в.: «Ов же *дърьн* вскрыоуць на главе покладая присягу творить».

оно сковано и закалено искуснейшим из кузнецов. После жестокого сопротивления, когда враги убили его, распороли ему грудь¹, чтоб взглянуть на его сердце, оно было величиною с орех, твердо, как рог, и без крови.

Блистательный пример необычайного мужества видим в Сёрли Могучем. Гёгни повалил его и наклонился уже к нему, с тем чтобы его зарезать; но, борясь с ним, он откинул свой меч в сторону. «У меня нет в руках меча, – сказал он тогда лежавшему под ним врагу, – я не хочу перегрызать тебе горло; лежи, покамест возьму меч. Хочу посмотреть, справедливо ли идет о тебе слава, что нет тебя храбрее на свете». Гёгни отходит, а Сёрли остается на месте, ожидая своей смерти. Но Гёгни предлагает ему за то, вместе с жизнью, свою дружбу и побратимство.

Переходя к духовной деятельности северных племен, заметим, что у них, как и у других народов, древнейшим проявлением ее были пословицы, песни, мифические предания. Безыскусная народная поэзия, остатки которой сохранились в песнях «Древней Эдды», рано уступает место искусственной поэзии скальдов. Цветущая эпоха этих северных поэтов относится ко времени между IX и XI вв. Большею частью были они из Исландии и Норвегии; процветали особенно при норвежском дворе; бывали также не только в Дании, Швеции, Англии, но даже и на Руси. Северные властители уважали скальдов, произведения которых были лучшим украшением их двора. На пирах не только скальды декламировали свои стихи, но и пирующие друг перед другом похвалялись своими подвигами, рассказывая их собеседникам. Это напоминает нам пиры Владимира, на которых разгоряченные вином богатыри проводили время в похвальбе: сильный хвастался силою, богатый – богатством. Гораздо серьезнее были предметы похвальбы между витязями скандинавскими. Так, спорили два брата, Эйстейн и Зигурд, ходивший походом в Иерусалим, оба норвежские короли. Один похвалялся тем, что прославился своими воинскими подвигами от Лиссабона до Иордана;

¹ Пороть врагу груди – обычай героев и в наших старинных песнях.

другой говорил о своих подвигах мирных, имевших целью благоденствие народа: о том, как он строил хижины бедным рыбакам, пролагал дороги по утесистым горам, заводил пристани, распространял христианскую веру и строил церкви. Пирь сопровождался обычным *питьем в честь богов*, впоследствии принявшим у немцев, как и у нас в запрещенных канунах, некоторый оттенок христианских верований.

Возвращаясь к скальдам, припомним, что они сопровождали героев во всех важных предприятиях. Олаф Святой, собирая войско против Конута Датского, велел призвать к себе четверых скальдов. «Теперь высматривайте все достойное примечания, – сказал он им, – чтобы было вам о чем петь и рассказывать».

Песня скальда имела характер по преимуществу военный. Впрочем, были известны и другие роды поэзии, особенно стихотворение насмешливое, сатира на известное лицо, и стихотворение любовное. Сатира возбуждала сильное волнение в публике и запрещалась даже законами, если доходила до необузданности. Запрещалось тоже и восхвалять в стихах девицу без ее согласия. Это достаточно показывает нам, в какой высокой степени уважалось честное имя женщины. Скандинавские саги знакомят нас со многими светлыми идеалами девственной непорочности и женского достоинства. Магнус Норвежский, сын Олафа Святого, однажды остановившись ночлегом у одного значительного человека, прельстился его дочерью. Напрасно она со слезами умоляла избавить ее от позора. Но явился дух оскорбленного Олафа и спас сына от преступления. Другая героиня, замужняя женщина, без вмешательства сверхъестественных сил, только разумными словами о справедливости и обязанностях человека, успела спасти себя от подобного же посягательства Конута Датского. За то Конут воздал ей должное уважение: сказал ее мужу, что он владеет сокровищем, одарил его и всегда оставался к нему благосклонен. Итак, надобно знать нравственное положение женщины в северном обществе, чтоб судить, как щекоотливо было предать публичности ее доброе имя в стихах. История

скальда Тормода показывает нам, что похвальное стихотворение девице, составленное по ее желанию, не только позволялось, но даже было желаемо и щедро награждалось. Этому скальду случилось во время своего странствия по Исландии провести полмесяца в доме одной вдовы, у которой была хорошенькая дочка, по имени Торбёрга Чернобровая (Kolbruṇn)¹. В благодарность за гостеприимство и по влечению сердца поэт сочинил похвальное стихотворение в честь Торбёрги и назвал его *Чернобровым*. Поэт читал его в многочисленном собрании и в награду получил от матери воспетой красавицы золотой перстень и прозвание *Чернобрового* Скальда. Но когда он воротился домой, соседка его, хорошенькая девушка по имени Тордис, к которой он был равнодушен и прежде, приняла его сухо и откровенно ему высказала, что он изменил ей, прославив в стихах Торбёргу. Поэту пришлось кривить душой и уверять ревнивую красавицу, что только воспоминание о ней воодушевило его к сочинению «Чернобровых стихов» и что он постоянно держал в своих мыслях ее одну, когда воспевал Торбёргу; и наконец, для полной убедительности, в своих похвальных стихах заменил Торбёргу именем Тордис. Но через несколько времени Чернобровая красавица явилась ему во сне и грозно требовала, чтоб он переделал свои стихи на прежний лад, публично объявив, к кому относится в них похвала: в противном случае он ослепнет. Проснувшись, он действительно почувствовал боль в глазах и по совету своего отца исполнил требование прекрасного призрака.

С мифологиею и поэзию состояли в связи наука и законы. Под именем *рун* разумелись не только письма, но и таинственные изречения. В древнейшую эпоху чтение рун представлялось только избранному классу людей. Замечательно, что особенно женщинам приписывалось это почетное умение. Скандинавы с молодых лет упражнялись в изучении законов, и именно переданных в древнейшей стихотворной форме, которая, конечно, немало способствовала к облегчению памяти. Таким образом, воспитание в законоведении соединялось с

¹ Слово в слово: *углебровая*: kol – уголь, bruṇ – брови.

воспитанием поэтическим. То и другое часто доводилось до крайности. Первое вело к бесполезным спорам, основанным на формальностях, и к сутяжничеству; последнее немало служило к упадку поэзии, которая из благородного творчества переходила к педантскому, напыщенному рифмоплетству.

С древнейшими мифическими преданиями была связана и врачебная наука. Она же посвящена была особенной богине. В стране Йотунов, или великанов, было поле бессмертия: кто попадал на него, пользовался вечною юностью и здоровьем. Другое поле находилось в Исландии, между неприступными скалами: на нем росли травы, спасающие от смерти. С целебною силою некоторых растений познакомились по указаниям зверей. Ничто столько не характеризует кровавого быта воинственных норманнов, как лечение самых ужасных ран. Громунду во время битвы распороли живот. Он поспешно впихнул назад высунувшиеся внутренности; с помощью ножа завязками зашил живот, затянул на нем свое одеяние и опять пустился в битву. После сражения его любезная Свангвит (белая лебедь) осмотрела рану, вновь ее зашила, и он исцелился. Заметим мимоходом, что скандинавские женщины упражнялись во врачебной науке. Они сопровождали воинов на битву и перевязывали им раны. Ингигерда, дочь русского князя Ингвара, то есть Игоря, даже устроила небольшую больницу, поручив уход за больными женщинам. Но так как для операций нужна значительная сила, то этим славились мужчины. Знаменитый герой и литератор Снорри Стурлусон был вместе и опытным хирургом. Он же умел узнавать глубину ран по особенному способу, считавшемуся у скандинавов безошибочным. Пробовали кровь и по вкусу ее заключали, откуда она вытекла, из глубоких и благороднейших частей тела или из менее значительных. Однажды Снорри находит своих друзей, детей Торбранда, лежащих в крови и ранах. Они просят его отомстить врагу их, Стейнтору. Снорри отправляется по его следам и вдруг видит кровавую лужу; берет в рот крови вместе со снегом и, попробовав, говорит: «Это нутряная кровь, и из человека уже мертвого;

значит, нечего его и преследовать». Употреблялось еще средство узнавать глубокую рану. Варили какие-то зелья и давали пить раненым, потом нюхали их раны: глубокая рана издавала запах принятого зелья.

В заключение укажем на некоторые погребальные обряды скандинавов, сходные с древнерусскими. По северным обычаям, почиталось неприличным выносить покойника в двери, которыми входят и выходят живые люди. Выносили покойника задом в дыру, пробитую в стене позади его головы, или спускали его вниз, проламывая пол. Этот обычай занесен был к нам, вероятно, варягами и уже во времена Нестора казался странностью. Известно, что тело Владимирово было спущено через разобранный помост на веревках, закутанное ковром. Описывая этот обычай, преподобный летописец объясняет его только желанием приближенных скрыть от Святополка смерть Владимира.

В древнейшую эпоху скандинавы спускали покойников на челноке в море; но впоследствии сжигали и ставили над ними сосуды, изображение корабля и проч. Сжигали или просто на костре, или на лодке, также на возу или санях. Тризна имела смысл передачи имени покойника его наследнику; и так же, как у нас в старину, сопровождалась она обрядами возлияния.

ЗАМЕЧАТЕЛЬНОЕ СХОДСТВО ПСКОВСКОГО ПРЕДАНЬЯ О ГОРЕ СУДОМЕ С ОДНИМ ЭПИЗОДОМ СЕРВАНТЕСОВА «ДОН КИХОТА»

В статье г. Кавелина, помещенной во втором выпуске «Географических известий» на 1850 г., под заглавием: «Некоторые извлечения из собираемых в Императорском Географическом обществе этнографических материалов о России, с заметками об их многосторонней занимательности и пользе

для науки» – меня поразило одно псковское народное предание своим замечательным сходством с небольшим эпизодом в знаменитом романе Сервантеса, в «Дон Кихоте». Псковское предание касается горы *Судомы́*, в Порховском уезде. Над этой горою будто бы висела с неба цепь. В случае спора или бездоказательного обвинения истец и ответчик приходили на Судому́, и каждый в доказательство своей невинности должен был рукою взяться за цепь: цепь же давалась в руку только тому, кто в тяжбе был действительно прав. Однажды сосед у соседа украл деньги и, будучи заподозрен в покраже, спрятал воровские деньги в палку, внутри выдолбленную. Оба пошли на Судому́ искать правды, вор со своею воровскою дубинкою, наполненной деньгами. Сперва цепь достал обокраденный, обвиняя в покраже своего соседа. Потом вор, отдав свою дубинку поддержать обвиняющему, смело взялся за цепь, промолвив: «Твоих денег у меня нет, они у тебя». С тех самых пор эта цепь, свидетельствующая правду, но не всегда открывающая преступника, неизвестно как и куда делась. Таково псковское предание. Теперь обратимся к роману Сервантеса (ч. 2, гл. 45). Вместо бездушной цепи решает подобную же тяжбу Санчо Панса, из оруженосцев Дон Кихота произведенный в правители острова. В судилище перед Санчо Пансу предстали два старика, один с тростниковой палкой; и тот, что без палки, сказал: «Господин мой милостивый! Вот этому доброму человеку дал я взаймы десять скудий чистоганом, с тем чтобы он заплатил мне, когда спрошу сам. Вот уж прошло довольно времени, а я его не тревожил, чтобы не затруднить уплатою; но, как он вовсе и не думал об уплате, то я вынужден был ему напомнить о долге, и даже не один раз, а он не то что ничего мне не заплатил, а совсем стал отрекаться, говорит: и знать не знаю, ведать не ведаю, а коли и брал когда, так заплатил. Свидетелей у меня нет ни на ссуду, ни на платеж – потому что он ведь и не заплатил; так вот я и пришел просить твою милость! Приведи его к присяге, и уж коли присягнет он, что долг мне заплатил, прошу его как перед людьми, так и перед Богом». – «Ну, теперь что скажешь на это ты,

старичок с тростью?» – произнес Санчо. Старик отвечал ему: «Я признаюсь, милостивец, что он точно давал мне займы деньги, а приклони свой жезл¹, и я по его желанию присягну в том, что я заплатил ему долг». Правитель преклонил жезл, и старик, что с тростью, дал поддержать ее другому старику на то время, покамест будет присягать, чтоб она не мешала ему; потом возложил руку на крест жезла, утверждая, что ему действительно этот старик давал займы десять скудий, но что он, присягающий, возвратил их из рук в руки. Видя это, великий правитель спросил кредитора, что он скажет на клятву своего противника, и присовокупил, что, без всякого сомнения, должник, как человек честный и христианин, сказал правду, а что кредитор, верно, забыл, как и когда получил долг, и потому впредь не смеет его требовать. Должник взял свою палку и, преклонив голову, вышел из суда. Видя, как этот пошел будто ни в чем не бывало, а заметив также и терпение истца, Санчо опустил голову на грудь и, приложив указательный палец правой руки к бровям и носу, оставался несколько минут в задумчивости, потом вдруг поднял голову и приказал тотчас же позвать к себе старика с тростью, который только что вышел. Старика воротили, и Санчо, увидев его, сказал: «Дай-ка мне, старичок, твою палку». – «С нашим удовольствием», – отвечал тот и подал трость. А Санчо, отдавая ее другому старику, примолвил: «Теперь ступай с Богом, долг твой уплачен». – «Да как же это, милостивец? – перебил тот. – Разве эта тростишка стоит десять скудий чистым золотом?» – «Стоит, – ответствовал правитель. – Если же нет, так я величайший глупец в мире. Ну-ка посмотрим теперь, хватит ли у меня толку управиться и с целым королевством?» – И приказал тотчас же перед всеми присутствующими переломить палку и посмотреть, что в ней. Исполнили приказание, и в середине трости нашли десять скудий золотом. Все пришли в изумление и называли своего правителя самым премудрым

¹ На жезле судьи, называемом *vara*, было изображение креста. Возлагая руку на крест жезла, призванные к суду клялись в своей невинности, форма клятвы была следующая: *Jurar en vara de justicia*.

судьею. Потом спрашивали его, как же это он догадался, что деньги были в палке. «А очень просто, – отвечал Санчо. – Я заметил, как старик перед присягою отдал ее другому подержать, потом поклялся, что деньги действительно возвратил; а после присяги обратно взял палку; тогда пришло мне на мысль, что требуемая уплата должна быть именно внутри палки; отсюда можно заключить, что те, кому вверен суд, хотя и предоставлены только себе самим, однако в своих суждениях напутствуются Самим Господом. Подобное этому дело слышал я от нашего сельского попа, а у меня такая крепкая память, что никогда не забуду, что нужно вспомнить; другой такой же памяти уж наверно не сыскать на целом острове».

Читатель, может быть, удивится, как глупый Санчо умел столь премудро решить тяжбу, и, верно, составит себе понятие более снисходительное о его умственных способностях. Невыгодное о себе мнение в читающей публике распространил Санчо Панса, конечно, потому, что стал ей известен при самых неблагоприятных для своего нрава обстоятельствах, находясь в службе при помешанном рыцаре, в должности, совершенно неприличной ни его натуре, ни образу жизни. Оставаясь в родной деревне, был бы он дельным работником и весьма неглупым хозяином. Он хорошо понял простой быт, для которого родился и в котором вырос, и даже умел образовывать в себе здравый смысл, постоянно соображая свои мысли с потребностями жизни и никогда не предполагая возможности заноситься умом далее тех границ, которые определяются житейскими нуждами. Потому он очутился – как говорят – в ложном положении, когда попал под начало мечтательному, возвышенному в чувствах, но сумасшедшему Дон Кихоту. От него услышал он об иных потребностях, столь же существенных для человека, как еда и сон, но ощутительных не низшей, более животной стороне человеческого чувства, а нравственной и разумной, о которой он никогда и не мечтал. Но так как и сам Дон Кихот, у которого зашел ум за разум, никогда не умел согласить с жизнью своих высоких мечтаний, то весьма естественно, что своими действительно благо-

родными чувствованиями и выпренными идеями мог только сбить с толку бедного Санчо Пансу. Попав в сотоварищество к сумасшедшему мечтателю, добрый мужичок действительно стал глуп и смешон своею грубою натурою, склонною только к удовлетворению потребностям тела и к барышу и вовсе неспособною понять высокое нравственное достоинство идеального рыцаря. Но здравый смысл, воспитанный безыскусною жизнью, Санчо сохранил навсегда и при случае умел ловко пустить его в оборот. Переведенный нами отрывок из Сервантесова романа выставляет наружу ту лучшую сторону Санчо Пансы, на которую обращаем внимание читателя.

После этого краткого эпизода о характере Пансы скажем несколько слов о сходстве отрывка из Сервантесова романа с псковским преданием. Без сомнения, и тому и другому был один общий источник в средневековых юридических преданиях. Смешно было бы предполагать, что псковское поверие составилось в народе под влиянием «Дон Кихота». Но в этом романе находятся многие преданья и поверия, которые исследователю старины постоянно должно иметь в виду: потому что Сервантес в Испании, точно так же как Шекспир в Англии и Данте в Италии, умел в своем произведении собрать множество замечательных народных преданий, не только письменных, но и устных.

В сказаниях, как псковском, так и записанном у Сервантеса, надобно отличать два предания, различные и по смыслу, и по времени, когда составились; а именно: предание о прикосновении к железу, открывающем и доказывающем истину при судебных решениях, и сказку о палке с деньгами. Что касается до этой сказки, то она как у Сервантеса, так и у нас обязана своим происхождением источнику, уже письменному.

Сам Санчо Панса наводит нас на мысль об общем литературном источнике как псковского преданья, так эпизода в испанском романе.

Нечто подобное слышал знаменитый оруженосец от своего сельского попа и поступил, сообразуясь со слышанным повествованием. Действительно, почти тот же самый юридический случай рассказывается между вымышленными пове-

стями, которые в средние века присовокуплялись во множестве к ветхозаветным сказаниям, как на Западе, так и у нас. И что особенно замечательно повесть эта дошла к испанскому священнику, согласно с местными и историческими условиями испанской цивилизации – из уст мусульманского населения страны, потому что встречается она между библейскими легендами, именно мусульманскими.

Кроме знаменитых судов Соломона, мусульмане рассказывают следующее о Давиде.

Однажды Архангел Гавриил принес Давиду длинную железную трубу и колокол и сказал ему: «Господь благоволит к тебе за твое смирение и в знамение того посылает тебе эту трубу и колокол; посредством их ты всегда будешь судить во Израиле по правде и никогда не согрешишь несправедливым судом. Протяни трубу в твоём судилище, а колокол повесь посреди нее. По одну сторону трубы ставь истца, а по другую ответчика и всегда изрекай суд в пользу того, который, прикоснувшись к трубе, извлечет из колокола звон». Давид был очень рад такому дару, помощью которого справедливый всегда одерживал победу, так что никто уже из народа не приходил в суд с несправедливым делом, зная наперед, что будет обличен. Однако раз приходят на суд два человека. Один жаловался, что другой взял у него жемчужину и до сих пор не возвращает. Но ответчик утверждал, что он ее уже отдал. Давид повелел по обычаю прикоснуться к трубе, но колокол молчал, так что нельзя было дознаться, кто из двоих прав и кто виноват. Когда по нескольку раз и истец и ответчик прикасались к трубе, Давид наконец заметил, что ответчик отдавал свою трость истцу всякий раз, как прикасался к трубе. После того Давид еще раз велел истцу прикоснуться к трубе, а трость сам взял в руки – и колокол тотчас же зазвонил. Давид велел исследовать трость: она была пустая, а внутри заключалась жемчужина, о которой происходила тяжба.

Цепь псковского преданья есть не что иное, как железная труба мусульманской легенды, которая могла зайти к нам в баснословных переделках Библии, известных в нашей письменности под именем *Палеи*.

Относительно же горы, играющей такую важную роль в псковском поверии, позволяю себе следующую догадку. В глубокую старину у немцев, а также и других народов клятва камнем, скалою, горою определяла судебные решения. К таким горам относилась и псковская *Судомá*, самым названием своим указывающая на *суд*. Прикосновение же к цепи имеет как внутреннюю, так и внешнюю связь с языческим скандинавским обрядом прикосновения к кольцу, окропленному кровью заколотой жертвы и сохранявшемся в капище или храме. Что псковская цепь хотя спускалась и сверху, но, по смыслу предания, была не от неба, видно из того, что она не могла открыть правды. С водворением христианства, как порождение духа лжи и заблуждения, она должна была пропасть. Тогда-то и присовокуплена была к языческому судебному преданию о цепи сказка о палке с деньгами. Точно так и на Западе языческая клятва мечом и жезлом, при свете христианства, уступила место кресту и молитве. На испанском судебном жезле видим уже водруженный крест. В набожные средние века самый меч должен был принять форму крестообразную. Воткните острием в землю старинный рыцарский меч, перед вами обрисуетя он в форме креста, потому что длинная рукоять меча поперек перекрещивалась тоже довольно длинным поперечником, на образец креста. Потому-то рыцари, не оскорбляя своей набожности, обыкновенно клялись мечом; потому же и распространители христианства на Западе в глубокие средние века, отправляясь к варварам с мечом, приносили на нем и крест.

ПЕСНИ «ДРЕВНЕЙ ЭДДЫ» О ЗИГУРДЕ И МУРОМСКАЯ ЛЕГЕНДА

(Четыре лекции из курса об истории народной
поэзии, читанного в 1857–1858 академическом году)

Ряд блистательных подвигов великого северного героя Зигурда открывается предсказанием дяди его Грипира.

Этому предсказанию посвящена целая песня, под названием «Gripis-Spá» (**предвидение или предсказание Грипира**). Зиггурд отправляется к своему дяде и в кратком рассказе узнает от него всю будущую судьбу свою.

Вильгельм Гримм в «Heldensage» и Зимрок в своей «Эдде» отказывают этой песне в самостоятельном поэтическом значении, почитая ее намеренным, следовательно не эпическим, и притом позднейшим сокращением более обширных рассказов о подвигах Зиггурда. Напротив того, Рассман в своем сочинении о Вэльзунгах видит в этой песне необходимый эпизод поэмы о Зиггурде, эпизод, который предсказанием о светлых подвигах Зиггурда противопоставляется мрачному предвестию карлика Андвари, который предрекает великие бедствия всякому, кто завладеет сокровищем, купленным ценою крови. Вещим благословением Грипира, по мнению Рассмана, как бы смягчается проклятие, которое Андвари наложил на свое золото.

Как бы то ни было, но в песнях «Древней Эдды» не раз встречаются одни и те же сказания, то в более широкой форме эпического повествования, то в энергической, краткой форме воспоминания, загадки, предвещения или предвидения или даже в целом ряде полувывсказанных намеков между говорящими, в оживленной драматической форме, как, например, в песне о Вафтруднире и во многих других.

К этому последнему разделу песен принадлежит и «Gripis-Spá».

Всем изучавшим народную поэзию хорошо известно, что предвещение, или предвидение, есть один из самых распространенных эпических мотивов. Даже в устарелой теории эпоса предвестие признается существенным элементом эпического воззрения и представления, на том основании, что, предсказывая или предвидя события, и герой эпоса *спокойнее* следует по пути, предназначенному ему судьбой, и самый рассказчик *спокойно*, без всяких драматических неожиданностей, передает слушателям рассказ о событиях, неизменность которых определена уже судьбой. На этом же основывается внесение в эпические сказания вещей сновидений. Так, например, поэма о

Нибелунгах открывается вещим сном, в котором предсказывается трагическая судьба Зигфрида (или северного Зигурда).

Но объяснять такие предсказания или вещие видения только эпическим стилем, то есть только с точки зрения художественной формы, значило бы в самых основах не понимать высокого значения народного эпоса.

Эпос спокоен и величав в своем от судьбы предназначенном ровном течении, не по воле рассказчика, не по намеренному, искусственному изложению событий, рассказ о которых заблаговременно предшествуется пророчеством или предвидением, смягчающим впечатление катастрофы. Народный эпос спокоен потому, что народу уже заранее вполне известно все то, о чем в нем повествуется. Как создание старины, как сама старина, всем известная и святочитмая, он не может содержать в своих рассказах ничего неожиданного, чрезвычайного. Это предварительное, близкое знакомство слушателей со всем тем, о чем певец будет им петь, нашло себе естественное выражение в целом ряде эпических мотивов, каковы предсказание, вещее видение или сновидение и т.п.

Таким образом, навстречу этому всеобщему знакомству с народным эпосом певец предпосылает в вещем предвидении краткий перечень всего того, о чем будет подробно рассказывать.

Впрочем – предупреждаю недоразумение – певец поступает так без всякого особенного намерения. Это не есть искусственное предупреждение, определяемое только художественным стилем эпоса, но самое естественное выражение народной веры в роковую необходимость того, что совершилось.

Особенно необходимо вещее предвидение в эпосе теогоническом и героическом. И самое божество, и герой, от божества происшедший и состоящий в связи с силами сверхъестественными, одарены высшею способностью предвидения. Или сами они многое знают в будущем, или другие, им подобные и родственные боги и герои. Потому так естественно всякому герою, вступая на поприще подвигов, позаботиться узнать, что ожидает его впереди, когда узнать это так легко.

Итак, предвестие и вещее видение стоят выше всяких технических условий эпического стиля. Если же они составляют существенную принадлежность народного эпоса, то потому только, что глубоко входят в нравственные основы той жизни, которая нашла себе самое полное и правильное выражение в эпосе.

В заключение должно заметить, что предвестие само по себе не имеет исключительного характера эпического. В виде темного предчувствия оно играет не последнюю роль в самых сильных драматических сценах. В виде предсказания оно гремит лирическим проклятием над падшим человечеством в высокоодушевленной и раздраженной сатире. Следовательно, не собственно предвестие вообще дает эпическому рассказу спокойствие, но именно тот род предвестья, который мог быть усвоен народом в наивную, искренно веровавшую эпоху эпическую.

Из сказанного видно, что устарелая теория эпоса погрешает даже в тех случаях, в которых – казалось бы – она не противоречит фактам народной поэзии. А происходит это от той причины, что теория эпоса основывала свои выводы на одной внешней форме, не понимая ее родственной, органической связи с выражаемой ею жизнью. Это была теория эпоса только как поэтической формы, а не теория эпического периода в жизни самого народа.

Но возвратимся к песне «Древней Эдды».

Предсказанию о судьбе Зигурда эта песня, согласно общему характеру «Эдды», дает оборот драматический. Слушатель не только знакомится в общих чертах с судьбой Зигурда, но и удивляется его благородному, возвышенному характеру. Предсказание Грипир передает лицу, которое принимает его к сердцу; лицу, которое и радуется своему будущему благополучию, и может страшиться и ужасаться перед страшной судьбой, которая его ожидает.

Именно в такой оживленной обстановке изложено предсказание в песне «Gripis-Spá».

Зигурд приходит к Грипиру и спрашивает: «Скажи мне, если ты ведаешь, брат моей матери! Скажи мне, что предна-

значено судьбой в жизни Зигурда»¹. «Будешь ты величайший из мужей под солнцем, – отвечает Грипир, – высший из князей, прекрасен лицом и мудр на словах». Затем предсказывает, как Зигурд отомстит за смерть своего отца, поразит змия Фафнира, встретит прекрасную валькирию Брингильду, погруженную в непробудный сон, и как потом, блистательный и счастливый, явится он в палатах короля Геймира. Но на этом Грипир останавливается, заключая свои предсказания следующими словами: «Вот все, что я предвижу: не должно спрашивать Грипира ни о чем больше!»

Но Зигурд не довольствуется этим. Он видит, что Грипир уклончиво прерывает нить своих предсказаний, чтоб не омрачить Зигурда тяжелым предвестием. «Окручило меня слово, которое ты молвил, – говорит Зигурд, – потому что ты, о король, предвидишь многое; или потому не хочешь ты говорить, что знаешь великую печаль для Зигурда?» Но Грипир упорно останавливается на предсказаниях о лучшей поре в жизни Зигурда; он ограничивается только цветущей юностью своего племянника и боится заглянуть во вторую половину его жизни. «Мне дано было знать, – говорит он, – только юность твоей жизни: недаром называюсь я мудрым и вещим. Я уже сказал все, что знаю». – «Нет на земле человека, – возражает Зигурд, – который бы больше тебя предвидел будущее: не скрывай же ничего печального, не скрывай беды в судьбе моей». Грипир уверяет Зигурда, что его жизнь будет беспорочна и что имя его будет прославляться, пока живет человечество. Наконец, по настоятельным просьбам Зигурда, который между прочим замечает, что все в жизни предназначается, Грипир восклицает: «Все скажу я теперь Зигурду, потому что он сам вызывает меня на то: предназначен день твоей смерти!»

Эта живая драматическая сцена достаточно говорит в пользу той мысли, что «Gripis-Spa» не позднейшее извлечение

¹ В подлиннике: «*Как совется поприще жизни Зигурдовой*», точнее, по понятиям северной мифологии: «*Как свиты нити, которыми Нор определили судьбу Зигурда*».

из более полных эпических рассказов, а существенная часть, один из прекрасных эпизодов целого эпоса о Зигурде.

Столько же замечательна по глубине чувства и поэтической красоте и вторая половина этой песни. Грипир рассказывает, как Зигурд оставит любимую им женщину и как он решится даже на обман. Предсказание об измене, вероломстве и обмане возмущает душу Зигурда. «Как же это ты, Грипир, – говорит он, – видишь во мне такое легкоеверие, что изменю своему слову перед девицей, которую полюблю от всего моего сердца? И самое дурное, кажется мне, то, что за эти дела злым назовут люди меня, Зигурда! Нет! Не хотел бы я коварно обмануть прекрасную королевну!»

Не беда, не самая смерть страшит Зигурда, но обман и несправедливость, которые предназначено ему совершить. Грипир успокаивает героя тем, что не сам он, а люди и обстоятельства будут причиной зла, которого невольным исполнителем будет он; и затем предсказывает страшную катастрофу в судьбе героя, утешая его наконец тем, что, несмотря на все бедствия, он будет самым знаменитым между людьми.

Песня оканчивается словами Зигурда, исполненными самой трогательной, задумчивой грации: «Да будет нам благо на расставанье! Судьбы не победишь! Ты исполнил, Грипир, мою просьбу. Если б ты мог, то, конечно, с радостью предсказал бы мне лучшую будущность».

Первые подвиги, которые совершает Зигурд, – это мщенье за себя и за своего наставника Регина¹.

¹ Надобно знать, что Регин – брат змия Фафнира и Отура (выдры). Все трое были дети Грейдмара. За убийство Отура Грейдмар получил от асов сокровище, отнятое богами у карлика Андвари, который в виде щуки жил в одном источнике. Миф о щуке Андвари напоминает нам сказочное выражение, вошедшее в поговорку: «По щучьему веленью, по моему прошенью», и известную святочную песню, сулящую богатство:

Щука шла из Новá-Городá,
Она хвост волокла из Бела-озерá:
Как на щуке чешуйка серебряная.
Головка у щуки унизанная.

Фафнир и Регин из-за этого сокровища убили своего отца; но сокровищем завладел змий Фафнир, обманув своего брата, и лег на золоте, храня его.

Как истый северный герой, Зигурд должен был отдать дань нравам и обычаям своего рода-племени; он должен был принести очистительную жертву во имя священной – по его понятиям – мести за убийство своего отца и за обиду, нанесенную змием его наставнику.

Эти и другие подвиги совершает Зигурд своим знаменитым мечом, который в немецких сказаниях называется *Balmung*, в северных *Gramr*. По преданию, в песне о Нибелунгах Зигфрид (Зигурд) получил Бальмунг от Нибелунга и Шильбунга в награду за раздел сокровища или клада (*Hort*). По песне о Зигфриде, он находит этот меч по указанию одного великана, на Змеевом Камне; по Дитриховой саге, получает его от своего воспитателя Мимира (знаменитого мудреца северной теогонии, заступающего здесь место Регина); по саге о Вэльзунгах, меч Грам был выкован Регином из осколков знаменитого меча Зигмунда, отца Зигурдова, – меча, который был дан самим Одним и Одним же был и расколот. Может быть, самое название *Gramr* (гнев) намекает на гнев этого неукротимого божества. Когда Рegin сковал этот меч, от его лезвия засветилось, будто огонь горел. Меч этот был такой твердости и остроты, что Зигурд пополам рассек им наковальню и прорезал струи Рейна.

Отомстив сыновьям Гунинга за смерть своего отца, Зигурд отправился на змия Фафнира, брата Регину и убитому Отуру.

Песня «Древней Эдды» о смерти Фафнира «*Fafnis-mál*» начинается следующим прозаическим вступлением:

«Зигурд ехал к Гиальпреку (*Hialpræg* – Хильперик). Тогда насылал его Рegin на Фафнира. Отправлялись Зигурд и Рegin в Гнитагейд, набегали они на следы Фафнира, как он шел к воде. На дороге копал Зигурд великую яму и засел в нее¹. И как отходил Фафнир от злата, выпускал яд на голову Зигурду. Только бы переползти Фафниру поверх ямы, как ткнет его Зигурд в самое сердце. Встрепенулся Фафнир и приударил

¹ По другим преданиям, несколько ям.

головой и хоботом. Зигурд выскочил из ямы, и тогда взглянули они оба друг на друга».

Подробности, сообщаемые здесь «Древнею Эддою», имеют немаловажное значение для истории древнерусской литературы. Но прежде почитаю не лишним предложить варианты того же сказания по другим немецким источникам.

Древнейшая англосаксонская поэма «Беовульф» приписывает эти подвиги Зигурда отцу его Зигемунду (Зигмунду) и уже ничего не говорит о яме. «О Зигемунде, – так в ней значится, – пошла немалая слава, как он, смелый в боях, убивал змия, сторожа кладу. Под диким камнем, благородный, дерзал один на смелое дело; Фителы¹ при нем не случилось. Но ему удалось мечом проколоть страшного змия, так что славное железо воткнулось в стену. Змий издох от раны. Несчастный погиб смертию, и Зигемунд, как хотел, мог завладеть кладом. Он нагружал им корабль, повез в недрах ладьи блестящее сокровище, сын Вёльса (то есть Вёльзунг); а змий от жару растопился».

Итак, к убиению змия из *ямы* присоединяется новая, странная подробность: он *растопился от жару*.

В «Вилькина-сага» древнее преданье в позднейшей переработке гласит следующее: кузнец Мимир (вместо Регина), у которого в учениках жил Зигурд, – желая освободиться от питомца, идет к своему брату, обращенному в змия, и просит его, чтоб он погубил мальчика, которого пришлет к нему. Зигурд отправляется в лес жечь уголья, запасшись от хозяина вином и пищею на девять дней, а также топором. В лесу нарубил он огромных деревьев и запалил огонь, сел возле и за один присест поел весь свой запас. Подкрепившись таким образом, без страху поджидает он змия, поражает его огромнейшим из горящих деревьев и топором отсекает ему голову. Итак – в соответствии англосаксонскому преданию о змии, растопившемся от жару, встречается здесь *горящее дерево*, которым змий поражен.

¹ То есть *Зинфиетли*.

Теперь обратимся к нашей старинной литературе.

Как ни странно покажется с первого взгляда сходство этих немецких сказаний с одним местом в наших старинных *Азбуковниках*, или Словарях, но тем не менее полагаю, что это сходство нисколько не случайное.

К объяснениям собственно грамматическим в наших старинных *Азбуковниках* присоединено множество любопытных подробностей исторического, поэтического и вообще археологического содержания. Это в высшей степени любопытная краткая энциклопедия наших предков, для удобства читателей расположенная по алфавиту.

Между объяснениями не грамматического, а реального содержания мы встречаем следующее, вполне согласное с вышеприведенными преданиями немецкого эпоса. В *Азбуковнике* так объясняется змий *Аспид*:

«Аспид есть змия крылатая, нос имеет птичий и два хобота; а в коей земле вчинится, ту землю пусту чинит; *живет в горах каменных*, не любит же трубного гласа; видом пестра всякими цветы; а на земли не садится, токмо на камени. *Обояницы* (то есть обаятели, чародеи), пришедши обаяти, *копают яму, садятся в яму* с трубами и покрываются дном железным, и замазываются сунклитом, и ставят у себя *углие горящее и разжигают клещи*. Еда бо заиграют в трубы, тогда засвищет, яко потрястися горе, и прилетит к яме, и ухо свое положит на землю, и другое заткнет хоботом, и, нашед диру малу, начинает битися. Чловецы же, *ухвативше ее клещами горящими*, держат крепце. От ярости же ее сокрушатся клещи не едины, но двои и трои; и так *сожжена* клещами умирает».

Итак, в нашем *Азбуковнике* мы встречаем все главные пункты преданья: и *дикий камень*, в котором, по англосаксонскому сказанью, живет змий, и *сожжение* змия, и притом *кузнечным* орудием, клещами (а Зигурд был тогда кузнецом), и, наконец, преданье «Древней Эдды» об убиенье змия *из ямы*; а в дополнение всего этого свидетельство о том, что только помощью *обаяния* можно было извести это чудовище:

так что, согласно выражению нашего Азбуковника, можно бы подумать, что Зигурд именно потому и мог убить змия, что был чародей, обаятель¹.

Связь нашего Азбуковника с немецкими преданьями в этом случае может быть объяснена следующим образом. Многие исторические и археологические объяснения вошли в наши Азбуковники из хронографов и космографии, а в космографии Айтика из Истрии подобным же образом описывается убийство ядовитых змиев на острове Rifarica.

В том намерении остановился я на объяснении этих подробностей, чтоб между прочим показать, как важно сравнительное изучение словесности европейских народов, не только для уразумения многих доселе необъяснимых фактов в славянской поэзии народной, но даже и для исследования древнерусской письменности, несмотря на ее видимое отчуждение от интересов общеевропейских.

II

После краткого прозаического введения, мною разобранного, «*Fafnis-mál*» начинается разговором между двумя смертельными врагами, смотрящими друг другу в очи.

Разговор начинает змий Фафнир вопросом, кто таков его убийца и чьих родителей сын, присовокупляя: «Ты окровавил свой блестящий меч Фафниром: в сердце остановилось железо».

Но Зигурд скрывает свое имя, потому что, как замечено в следующей затем прозаической вставке: «Было в старину поверие, что слово умирающего человека имеет великую силу, если он заклянет своего врага, назвав его по имени». Однако потом Зигурд открывает змию, кто он такой и кто его отец, и уверяет Фафнира, что он сам, Зигурд, замыслил убийство, скрывая таким образом коварное участие брата Фафнирова, Регина. Змий дает герою совет, чтоб он не брал егоклада.

¹ Замечательно, что самое слово «*обаваю*» или «*обаяю*» в наших старинных словарях приурочивается именно к «змию». В Словаре Лаврентия Зизания значится: «*обаваю* – заклиная ужа или гадину».

«Звнящее золото, – говорит он, – пламенно-красные деньги и кольца будут тебе на смерть». Зигурд отвечает на это, как герой уже того, более развитого поколения, которое узнало цену деньгам¹. Он говорит: «Всякому хочется владеть деньгами до последнего дня своей жизни: потому что надобно же когда-нибудь отсюда отправиться на тот свет».

Затем Зигурд предлагает Фафниру вопросы из северной теогонии: о Норнах, о последней борьбе асов с Суртуром и другими враждебными им существами, отродьем злобного Локи. Эту беседу о северной теогонии братья Гриммы в своем издании песен «Древней Эдды» почитают неуместною, чисто эпическою вставкою в драматической сцене между смертельными врагами. Может быть, это справедливо, но не меньше того, кажется, справедливо и то, что подобные вставки принадлежат не литературной позднейшей обработке «Древней Эдды» в XI в., а естественному развитию самих песен в устах народа. Эти вставки теогонического содержания явственно свидетельствуют нам о том, как тесно связан был северный эпос героический с теогоническим и как, в эпоху сложения песен «Древней Эдды», повсюду носились в поэтической форме космогонические предания и прилагались в устах певцов ко всякому рассказу, если только он подавал малейший к тому повод.

Ответив на эти вопросы, Фафнир еще раз советует Зигурду не касаться проклятого сокровища, которому суждено быть ценою крови: «Советую тебе, Зигурд! прими мой совет! спеши отсюда: звнящее золото и пламенно-красные деньги будут тебе на смерть!.. Регин предал меня, он предаст

¹ Хотя – замечу мимоходом – деньги называются еще в «Эдде», и именно в этом самом месте, словом, относящимся к древнейшей эпохе, по своему первоначальному смыслу, то есть *fé* – скот; нем. *vieh*. Но в выражении, здесь употребленном: *glodh-raudha fé*, то есть *пламенно-красное богатство*, эпитет относится к *fé* уже не в смысле скота, а золота (*gull*), которое, как и у нас, в немецкой поэзии характеризуется эпитетом *красный* (*raudhr* родственно с глаголом *рдеть* и с областным *редрый* – красный). Еще одно замечание о скандинавском тексте. *Звнящее золото* – выражено аллитерациею: *gialla gull*. Слово *gialla* от корня *gal* родственно с нашими: *глас, глагол*.

и тебя: от него обоим нам будет смерть. Вижу, что мне приходится умирать: велика твоя сила!»

Но Зигурд не принял совета умирающего врага и, внимая Регину, остался. Между тем, когда змий издох, Регин подошел к нему, мечом вырезал у него сердце, высосав потом из раны кровь, и велел Зигурду зажарить сердце, которое намеревался съесть после своего кровавого попойки.

Зигурд взял Фафнирово сердце – так рассказывается в прозаической вставке Семунда *Вещего* – и жарил его на вертеле. Когда сок зашипел и запенился из сердца и Зигурду показалось, что оно уже изжарилось, он дотронулся до него пальцем, но сильно обжегся и сунул палец в рот. Только что коснулась его языка кровь из Фафнирова сердца, тотчас же стал он понимать пенье птиц и услышал, что говорили между собой орлицы, сидя на ветвях. Далее следует разговор птиц, в стихах.

Но прежде нежели узнаем, о чем говорили орлицы, почитаю нелишним остановиться на этой прозаической вставке. Из множества сказочных преданий, состоящих с нею в родстве, особенно заслуживает внимания один эпизод из средневекового народного романа, который из источников древнейших занесен и к нам в Хронографы и Сборники и известен под именем или *Китовраса*, брата Соломонова, или под именем *Соломона*.

В редакциях западных этот роман называется: *Соломон и Морольф*, или *Моркольф*. Морольф – хитрый мужик и шут, вроде немецкого Эйленшпигеля (Совестраля) или испанского Санчо Пансы, – есть лицо, принадлежащее собственно западным редакциям. Соломон задает ему разные мудреные вопросы и задачи, и Морольф умеет их искусно решать. Между прочим Соломон спрашивает его: «Скажи мне, веселый товарищ, откуда взялась в тебе такая пронырливость и остроумие?» Тогда Морольф отвечал важным голосом: «Однажды, во времена Давида, твоего отца, когда ты был еще малым ребенком, поймали огромную сову и стали в кухне готовить из нее какое-то лекарственное снадобье. Тогда твоя мать взяла совиное сердце, положила его в горшок, зажарила в сдобной подливке и дала тебе съесть: я случился тогда тоже в кухне, и она

вылила мне на голову подливку, которую всю облизал я. Вот я и думаю, что от этого самого во мне такая пронырливость, а в тебе мудрость от свиного сердца».

Итак, попробовав крови из Фафнирова сердца, Зигурд услышал следующий разговор.

Первая орлица говорила:

«Вон сидит Зигурд, обагрён кровью; жарит на огне Фафнирово сердце. Вот если б он догадался да съел пылающее сердце!»

Вторая орлица говорит:

«А вон лежит Регин, думает о себе, как бы обмануть человека, который во всем ему доверяется; в ярости замышляет напраслину, кузнец всякого бедствия – хочет мстить за своего брата».

И все в таком тоне говорят орлицы друг за дружкой, до последней, седьмой. Они вполне уверены, что Регин будет мстить Зигурду и что неразумно было бы этого предателя оставлять в живых владельцем клада.

Орлицы своим *клект*ом пробуждают в Зигурде решимость на убийство: будто бы в этом зловещем *клекте* явно слышались ему его собственные подозрения и замыслы; и как бы в ответ на говор седьмой орлицы Зигурд восклицает: «Не бывать же тому¹, чтоб Регин принес мне смертное слово; потому что оба брата немедленно отправятся в ад!» Сказав это, он отрубил Регину голову, съел Фафнирово сердце и выпил кровь обоих – и Фафнира, и Регина. Потом услышал опять, что говорили орлицы. За этой, тоже прозаической, вставкой опять идут стихи; так что в самом чередовании стихов и прозы мы замечаем в составе «Древней Эдды» высокий художественный такт – по крайней мере, в некоторых песнях, и особенно в этой. Все прозаическое, все житейское – как Регин пьет кровь, а Зигурд жарит и ест сердце, убивает Регина, – вся эта сказочная эпическая основа рассказана позднейшей прозой: но только что замыслы и мечтания Зигурда начинают витать в его думах, как по воз-

¹ В подлиннике: «Еще не так могучи судьбы».

душному пространству голоса сидящих на ветвях орлиц, – тотчас же раздается энергический, звонкий стих.

Доселе слышались голоса зловещие: грозя смертью, они подстрекали к убийству. Теперь, когда Зигурд избавился от коварного врага, мечты увлекают храброго, блистательного юношу вперед: и чудится ему прекрасная дева, невеста, за которую принесет он в вено приобретенное им сокровище; мечтается ему и другая дева, воительница, в великом пламени, на горе, очарованная Валькирия, с которой снять чары суждено ему самому.

Эти игристые мечты группируются перед ним в более осязательные формы в голосе орлицы, раздающемся по воздуху:

«Навяжи себе, Зигурд, красных колец, – говорит орлица. – Не королевское дело хлопотать о многом! Вижу я деву; лучше ее нет на свете, золотом украшена – вот если б ты добыл ее себе!»

«Зеленеющие дороги ведут к Гьюки¹. Судьба кажет дорогу путникам. Там у славного короля дочь на возрасте: ты, Зигурд, добудешь ее ценою вена».

Прекрасные мечты сменяются одна другою. Еще орлица поет:

«Есть чертог на высотах Гиндарфиалли: со всех сторон окружен огнем; сооружен вещими людьми из неугасимого страшного пламени».

«Я вижу – на горе спит вещая воительница²; над нею играет огонь³. Иггр⁴ уколол ее тернием, когда она, покрывалом одетая⁵, грозила побивать воинов».

«Увидишь ты, о герой, деву под шлемом, которую конь-ветер выносит из битвы. Пока не решат Норны, не пробудит королевич Зигурдрифу ото сна».

¹ Отец Гудруны (или Хримгильды).

² Собственно: «вещая в битвах», то есть Валькирия. Это Брингильда или Sigurdrifa древневерхненем. Sigutriba, то есть Siegtreibende. Уже по самому созвучию с именами Вельзунгов – Зиги, Зигмунд, Зигурд, ей на роду было написано вступить в союз с Зигурдом.

³ Собственно: «вред» или «беда липам».

⁴ То есть Один.

⁵ В подлин. «дающая лен».

Так оканчивается песня о Фафнире.

Вещие мечтания Зигурда, в поэтической форме орлицыных голосов, связывают эту песню со следующей – о *Брингильде* и *Зигурдрифе* («Sigurdrifu-mál»).

Песня начинается прозаическим вступлением: «Зигурд отправился по дороге Фафнира в его дом и нашел дом отворенным. Двери и все в палатах было у него из железа (следовательно, как в подземном царстве у царя металлов или руды); но клад был зарыт в земле. Зигурд нашел множество золота и наполнил им два короба. Взял также и шлем Эгира, и золотую броню (*gull-brynio*), и меч Гротти, и множество драгоценностей и навьючил все это на своего коня Грани. Но конь не хотел тронуться с места до тех пор, пока на него не сел сам Зигурд».

Доселе прозаическое вступление служит заключением предшествовавшей песне, как это и принято в некоторых изданиях «Эдды». Замечу мимоходом, что, на основании приведенного здесь предания, золото или клад в северной поэзии описательно называется следующими эпическими выражениями: *ложе* или *постель Фафнира*, *прах Гнитагейда*, *ноша* или *бремя Грани*.

Оттуда, – продолжает Семунд в своем прозаическом вступлении, – поехал Зигурд на Гиндарфиалли, поворотив к югу, к земле Франков. На горе увидел он сильный свет, будто пожар, и поднимался этот свет до небес. Но когда он подъехал, увидел замок и над ним знамя. Зигурд входит внутрь и видит – лежит человек в полном вооружении и спит. Снимает с его головы шлем и видит, что это женщина. На ней твердая броня будто приросла к телу. Тогда Зигурд своим мечом Грамом надрезал ей броню от головы вниз и на обеих руках, потом снял с нее броню. Тогда она проснулась, приподнялась, взглянула на Зигурда и сказала (собственно здесь начинается самая песня):

«Что разрезоало мою броню? Как проснулась я ото сна? Кто снял с меня бледные оковы?»

Когда Зигурд назвал себя, она продолжала:

«Долго же спала я, долог был мой сон!» И затем, предложив севшему рядом с ней Зигурду рог с медом – напиток *при-*

ветствия¹, – рассказала ему, как сонным тернием Один погрузил ее в долгий сон за то, что против воли царя асов вступилась она в решение битвы между двумя врагами.

Прекрасно мифическое воззвание, которым Валькирия сопровождала предложенный ею приветственный кубок:

«Слава дню² и вам, сыны дня! Слава тебе, ночь, и твоей дочери! Незлобивыми очами взгляните на нас и даруйте нам, здесь сидящим, победу!»

«Слава асам, слава богиням и тебе, мать сыра-земля!³ Даруйте нам обоим, благородным, и слово, и мудрость, и силу врачевания⁴ – пока мы живем».

Вся эта прекрасная песня, оканчивающаяся клятвой в любви между Зигурдом и Валькириею, содержит в себе *руны*, то есть *вещие* изречения и советы, которыми вещая дева поучает своего героя, по его просьбе. Певец «Древней Эдды» будто с намерением медлит на этих рунах и советах, как бы желая внушить своим слушателям, что истинный союз любви может быть заключен не на минутном влечении, не на чувственной страсти, а на твердом и глубоком убеждении, основанном на взаимном уважении нравственном.

Валькирия, как вещая дева, сначала учит Зигурда *рунам*, то есть таинственному, чарующему знанию, заклятиям и всякой мудрости. Эти руны – смотря по предметам, которых касается, – следующие: руны победы, руны пива или напитка, руны спасающие, целительные, руны морские, руны ветвей, лекарственные, руны судебные, наконец, руны духовные. Само собою разумеется, что все это в высшей степени интересно и важно для истории рун, в которых позднейшее знание письмен состоит в таинственной связи с первобытной идеей о всеобъемлющем эпосе как святой старине, содержащей в себе всякое знание и

¹ Minni-Veig: minni – любовь, память.

² Согласно с русскими обрядными песнями, скандинавское heil то же, что нем. heil, я перевожу «слава».

³ Собственно: «всех питающая земля».

⁴ Собственно: «исцеляющие руки» – laecnis-hendr; laecni – родственно нашему «лек», откуда «лечиться».

чарование, всякое *вещное слово*. Между рунами Валькирия упоминает и *bos-gunir* (*buch-gunen*), слово, которое прямо указывает на наше *буква* и состоит с ним в родстве. Но исследованием о рунах не будем прерывать прекрасной любовной сцены.

Передав науку рун, Валькирия заключает:

«Теперь выбирай – тебе дается на выбор, удалой герой¹, слово или молчание – решай сам собою: всякое дело должно быть в меру».

На это Зигурд отвечал:

«Не обращусь в бегство, хотя бы мне грозила верная смерть: не трусом родился я! Всем твоим верным советам буду следовать до конца своей жизни».

В такой-то искренней беседе, проникнутой глубоким чувством и мыслью, раскрылась любовь между Зигурдом и Валькириею. Следующие за тем советы – за исключением некоторых, запечатленных характером местности и эпохи, – замечательны по глубине и чистоте нравственного чувства, наивно выраженного.

«Первое – советую тебе, – говорит вещая дева, – будь во всем чист перед своими друзьями и не спеши мстью, когда они будут перед тобой неправы: это, говорят, бывает на пользу, когда умрешь».

«Второе – советую тебе: не клянись ложною клятвою, тяжелые оковы влачит на себе клятвопреступление; нет счастья клятвопреступнику!»

Затем все в последовательном порядке чисел. Валькирия дает Зигурду советы, как вести себя в судилище, в тяжбах и ссорах, как избегать излишества и порочной роскоши.

«Советую тебе, в-пятых, – говорит она, – если увидишь прекрасных женщин, когда сидят они на скамьях, да не лишит тебя сна красота женская! И не домогайся от них тайного поцелуя».

«Советую тебе, в-восьмых: избегай неправды, коварства и всякого обмана! Не соблазняй девицы, ни замужней жены! Не вводи их в искушение!»

¹ Собственно: «вооруженное древо», или «древо оружия».

«Советую тебе, в-девятых: призи и честно похорони мертвеца, если найдешь в поле», – затем следует наставление, как подобает чествовать мертвое тело, наставление, исполненное самой нежной и трогательной симпатии к человеку, кто бы он ни был.

Объяснять глубоко нравственное и поэтическое достоинство этой песни считаю совершенно излишним.

Оканчивается она кратким прозаическим заключением следующего содержания:

«Зигурд сказал: “Нет на свете женщины разумнее тебя, и клянусь – я хочу, чтоб ты была моею! Потому что ты пришлась мне по мыслям!” Она отвечала: “И я хочу, чтоб ты был моим, и никто другой – хотя бы мне пришлось выбирать между всеми людьми!” И утвердили они это между собой клятвою».

III

Прежде нежели буду продолжать рассказ о подвигах Зигурда, остановлюсь на известных уже нам эпизодах и брошу на них общий взгляд с точки зрения сравнительного изучения народной поэзии.

Эти эпизоды сосредоточиваются к двум пунктам: во-первых, к убиению змия-оборотня, после которого оставшийся клад достается в руки героя; во-вторых, к союзу героя с вещью девою, Валькириею.

Валькирия, погруженная в очарованный сон самим Одином и пробужденная от сна прибывшим Зигурдом, соответствует *Спящей Царевне*, которая – в сказках почти всех европейских народов – пробуждается от своего непробудного, столетнего сна при помощи явившегося в ее палатах храброго витязя, который потом на ней и женится.

Что касается до змия, хранителя клада, то предание о нем также сильно распространено и у славян. У лужичан змий называется *денежный*, в отличие от *житного* и *молочного*: любопытное преданье, в котором отражаются понятия о богатстве и обилии быта пастушеского (молочный змий), земледельческо-

го (житный змий) и более развитого, воинского, городского и торгового (денежный змий).

Как у немцев змий называется *хранителем клада*, так и у нас, в древних стихотворениях, Добрыня Никитич, убив змия и передувив его малых детушек:

Нашел в пещерах белокаменных
У лютаго Змеища Горынчища,
Нашел он много злата, серебра.
Нашел в палатах у Змеища
Свою он любимую тетушку,
Тоя то Марью Дивовну –
Выводит из пещеры белокаменны;
И собрал злата, серебра.
Пошел ко матушке родимыя своей.

Родственные нам славянские племена битву со змием и победу над ним относят к древнейшей эпохе расселения их в различных местностях. В древнечешской поэме «Суд Любуши» намекается на какое-то доисторическое предание, по которому некоторый герой по имени *Трут* побил или сгубил лютого змия в горах *Крконоши*. Память о Труте доселе сохранилась в названии города *Трутнава*, в шите которого изображен именно дракон. Самое название *Исполиновы* горы, вероятно, имеет связь с личностью и подвигами Трута. Древнейшее название этих гор, *Крконоши*, без сомнения, стоит в связи с именем мифического героя и князя у чехов и поляков, *Крок* или *Крак*, откуда и название города *Краков*. Древнепольское сказание этому Краку или же сыну его, тоже Краку, приписывает такую же борьбу с змием и победу над ним. Змий жил тоже в горе (Вавель) и пожирал не только скот на полях, но и людей, так что ему в виде умиловительной жертвы еженедельно высылалось известное количество скота. Страна освободилась от этого чудовища следующим образом. Несколько бычьих шкур наполнили смолою и другими горючими веществами и, запалив в них

фитили, придвинули эти набитые чучелы к змеиной норе. Змий выполз и проглотил их; пламя вспыхнуло в его утробе и всего его сожгло.

В Южной Руси древнейшими преданиями о змии тоже запечатлены некоторые местности. Есть малорусская сказка, по которой урочище *Кожемяки* названо от некоторого богатыря *Кирилы Кожемяки*, который убил змия¹.

Около Киева некогда производил страшное опустошение лютый змий. На съеденье давали ему в жертву отрока или девицу. Наконец пришла очередь и князю киевскому отдать свою дочь змию. Послали ее к чудовищу; но она была так хороша, что змий полюбил ее и оставил при себе. Раз она к нему приластилась и выведала от него, что только Кирило Кожемяка может известить его. В письме, посредством голубя, княжна дала об этом знать своему отцу. Князь немедленно послал послов к Кожемяке, а Кожемяка в то время мямлил. Посланные ему помешали, и он в сердцах порвал все двенадцать кож, которые мямлил, и не хотел и слушать о просьбе князя. Послали в другой раз – он тоже не дает ответа, сколько его ни просили: молчит да сопит, будто не ему говорят. Наконец князь догадался, послал к нему малых детей. «А как пришли малые дети, – говорит сказка, – как почали просить, как стали на коленки да как заплакали, то и сам Кожемяка не вытерпел, заплакал и говорит: ну, так и быть, только для вас сделаю».

Пошел к князю и говорит: дайте мне двенадцать бочек смолы и двенадцать возов коноплей.

Вы здесь видите сходство в мотивах с польским преданием; только эти снадобья пошли на самого Кожемяку.

Кожемяка обмотался коноплями и осмолился смолою и, взяв палицу пудов в десять, пошел на бой против змия. Кожемяка поражает змия палицею, а змий, думая, что пожирает своего врага, всякий раз, как разбежится, выхватит только кусок смолы или *жмуток* конопель, и потом, разгоревшись (вероятно, не от одних ударов, но и от смолы – связь с польским

¹ Кулиш. Записки о Южной Руси, ч. 2, с. 27 и след.

сказаньем), побежит к Днепру прохолодиться; а Кожемяка между тем вновь обмотается коноплями и осмолится смолою. И опять сцепятся. Бились, бились, индо искры скачут; разогрел Кирило змия – как выражается сказка – лучше, чем коваль сошник в горну; а под ними только земля гудет.

А тут звоны звонят; молебны правят. По горам народ стоит. Наконец Кожемяко одолел, и то место, где он жил, стало с тех пор называться *Кожемяки*.

В заключении сказки видим опять связь с польским и немецким преданием о сожжении змия. Одним – говорит южнорусская сказка – Кожемяка промахнулся, что сжег змия и пустил пепел по воздуху; оттого и завелась вся эта погань – мошки, комары и мухи.

Нужно ли упоминать, что в Кириле Кожемяке явственно сохранилась память об Несторовом *Усмошвице*, который вырвал у бегущего быка клочок кожи с мясом и победил печенежского великана и от которого будто бы получил свое название город *Переяславль*? «Зане *перя славу* отрокот». Об этом силаче то же самое рассказывает его отец, что малорусская сказка о Кожемяке: «Однажды я его бранил, а он мял кожи и, разгневавшись на меня, перервал их руками»¹.

Иоанникий Галятовский в своей книге «Небо Новое», между чудесами Богородицы, приводит из Александра Гваньина предание о страшном змие в Крыму, разогнавшем всех жителей. Греки и волохи стали молить Бога о спасении, – и однажды увидели свечу, зажженную на скале; подошли – и видят образ Богородицы: перед ним горела свеча, а под ним лежал околевший змий².

В «Эдде» убиение змия соединено с приобретением клада и отделено от союза героя с его любезною. В других немецких преданьях убиение змия и приобретение клада, хранимого не змием, а карликами, составляют два совершенно отдельные эпизода. И наоборот, отделяя змия от клада, иные сказанья,

¹ «Единою бо мя и сварящю, и оному мьнущю усние, разгневався на мя, преторже череву рукама».

² Во Львовe 1665 г. См. чудо 17-е в главе о чудесах между язычниками.

как, например, песня о Зигфриде, соединяют предание об убийстве змия, и именно змия-оборотня, с приобретением меча и с возвращением похищенной змием девицы (Гримгильды).

Песни, сказки и легенды о похищенных змием красавицах так распространены в словесности почти всех народов, что почитаю совершенно излишним доказывать это сличениями.

Но гораздо важнее для нас войти в некоторые подробности о борьбе героя с змием. Змий или палит своего врага огнем, или изрыгает на него свой яд. Герой не избегает опасности и тогда, когда убьет змия. Он может погибнуть от яду или даже от самой крови, тоже ядовитой, которая струится из ран убитого чудовища. Сам бог Тор хотя и убивает великого змия в последней битве асов с Суртуром, но гибнет от его яду. Также гибнет и Беовульф, герой знаменитого англосаксонского эпоса. В его государстве был страшный огненный змий, хранивший в горе сокровище, которое некто, последний в роде, оплакивая всех своих, закопал в землю: так уже затемнено здесь сказание «Эдды» о сокровище Андвари, пошедшем на выкуп родной крови и хранимом змием-отцеубийцей. Чтоб освободить землю и добыть клад, Беовульф вышел в бой с змием и убил его; но и сам лишился жизни от яда, впущенного чудовищем в его рану.

Беовульфу, так же как и Зигурду, пошло не впрок великое сокровище. Сверх того, Беовульф погибает, как Тор. Здесь видна связь змия-оборотня Фафнира с великим змием северной теогонии.

Змий, с которым сразился Зигурд, также испустил из себя яд; но герой остался невредим, потому что он был из рода Вёльзунгов: а из саги об этом роде известно, что Зигмунду не вредит яд, внутрь принятый, а всем прочим Вёльзунгам не вредил снаружи. Потому-то Зигурд и не погиб в борьбе с змием. Мало того: убивши змия, он даже искупался в его крови, отчего по всей его коже простерлась роговая оболочка, делавшая его невредимым. Впрочем, когда он купался в этой крови, большой липовый лист пал ему между плеч, и это место осталось непокрытым роговою броней и подверженным ране.

Из множества славянских преданий о битве со змием и о вещи деде самым замечательным почитаю превосходную муромскую легенду о князе Петре и супруге его Февронии. В этой легенде убийство змия и добывание меча хотя и отделены от союза с вещею девою, но своими последствиями тесно связаны с этою второю половиною сказанья. В князе Петре очевиден знакомый нам тип героя, победителя змия; в Февронии – вещая дева, увенчивающая героя своею любовью и господствующая над ним своею сверхъестественною силой и мудростью.

Сказание это привожу по рукописям XVII в.

В Муроме княжил князь Павел. И вселил дьявол неприязненного летучего¹ змия к жене его на блуд. Змий являлся к ней, как был естеством своим, другим же людям казался *своими мечтами*, как сам князь сидел с женою своею. *И теми мечтами* много лет прошло. Змий неприязненный осилил над княгиниею. Но она того не таила и поведала князю все приключившееся ей. Тогда князь сказал: «Мыслью, жена, и недоумеваю, что сделать *неприязни* той. Не знаю, как убить змия. Узнай от него сама лестью. Тогда освободишься и от суда Божия, и в нынешнем веке *от злого дыхания, и сипения, и всего скаредия, еже смрадно глаголати*». Когда прилетел по обыкновению к княгине змий, она спросила его, ласкаясь: «Ты знаешь многое: знаешь ли ты кончину свою?» Он же, неприязнивый прелестник, прельщен был добрым прельщением верной жены и, не скрывая от нее тайны, сказал: «Смерть моя – *от Петрова плеча, от Агрикова меча*». Княгиня передала эту тайну своему мужу, а он младшему брату, Петру. Князь Петр, услышав, что смерть змию приключится от витязя, называемого его именем, не сомневался, что этот подвиг предназначен ему самому. По указанию чудесного явившегося ему юноши находит он Агриков меч в церкви женского монастыря Воздвижения Животворящего Креста, в алтарной стене, между камнями² в *скважине*. После того он искал, как бы убить

¹ В рук.: «*петяцаго*». *Неприязнь* в древнем языке значит дьявол, бес; *неприязненный* – дьявольский.

² В рук.: *между керемидами; межу кремидома; между камения*.

змия. Раз, по обычаю, приходит он на поклон к своему брату, а от него, нигде не медля, к невестке и, к своему крайнему удивлению, нашел брата уже с нею. Воротившись назад, он удостоверился, что с женою князя был его неприязненный двойник. Тогда Петр взял Агриков меч и отправился к княгине. Только что ударил он нечистого мечом, как змий явился своим естеством, начал трепетаться и издох, окропив князя Петра кровью. Оттого князь острупел и покрывлся язвами, и пришла на него тяжкая болезнь. Долго лечился он у врачей, но исцеления не получал; и, услышав, что в пределах рязанских много искусных врачей, велел себя туда везти. Когда он прибыл, тогда один из его юношей отправился в весь, нарицаемую *Ласково*¹, и подошел к воротам одного дома и вошел в него, никого не встретив. Наконец вступает в хоромину и видит чудное видение: сидит какая-то девица и точит кросна, а перед нею скачет заяц. И проговорила девица *«Не хорошо быть дому без ушей, а храму без очей»*. Юноша же, не поняв этих слов, спросил девицу: «Где хозяин этого дома?» Она же ответствовала: *«Отец и мать моя пошли взаем плакать, брат же мой пошел через ноги в нави зрети»*. Юноша опять не понял, что она говорит, и дивился, видя и слыша дела, подобные чуду; и сказал девице: «Вошел я, и увидел тебя за работою, а перед тобой скачущего зайца, и услышал из твоих уст какие-то странные речи, и не понимаю, что говоришь ты. Первое сказала ты: не хорошо быть дому без ушей, а храму без очей; про отца твоего и мать сказала ты, что пошли взаем плакать, о брате же, что пошел через ноги в нави зрети; и ни одного слова не понимаю». Тогда она ответствовала: «Как же ты не понимаешь? Пришел ты в этот дом, и в хоромину мою вошел, и увидел меня сидящую в простоте. Если бы в дому нашем был пес и, почуяв, как ты подходишь к дому, залаял бы на тебя, то не увидел бы ты меня сидящую в простоте: это дому уши. А если б в храмине моей был мальчик, то, увидав, что ты сюдаходишь, сказал бы мне: это храму очи. А сказала я тебе про отца моего и мать, что пошли взаем плакать: так они пошли на погребение мертвого

¹ В рук.: *Лускаво*.

и там плачут; когда по ним по самим придет смерть, другие по ним станут плакать: это заимодавный плач. А про своего брата сказала потому, что он и отец мой древолазцы: в лесу с дерев мед собирают. Брат мой и отправился на такое дело. А лазучи вверх на дерево – через ноги к земле смотреть, думая, чтоб не урваться с высоты. Кто урвется, погибнет. Потому и сказала, что пошел через ноги в нави зрети»¹.

Это была сама Феврония. Юноша поведал ей о болезни князя и спросил, не знает ли она врачей по имени и где живут. А она: «Если б кто потребовал князя твоего себе, то мог бы уврачевать». Юноша от имени болящего обещал за исцеление большую награду и просил указать жилище врача. «Приведи сюда князя, – сказала девица, – и если он будет мягкосерд и смирен в ответах, будет здоров». Князя привезли в весь, где жила Феврония. В ответ послу, отправленному к ней за врачом, она сказала: «Я сама уврачую князя, но имения от него не требую. Вот мое условие: если не буду его супругою, то не стану его лечить». Отрок передал князю ответ. А князь, пренебрегая словами ее и помыслив о том, как князю взять себе в жены дочь древолазца, через посланного велел ей сказать обманом: «Пусть уврачуешь; я женюсь на ней». Тогда Феврония, взяв малый сосудец, почерпнула *кисляжди*², дунула на нее и сказала: «Да учредят князю вашему баню, и вот этим помажут по его телу, где струпы и язвы, а один струп оставьте не помазан, и выздоровит». Когда к князю принесли это снадобье, он велел приготовить баню, а девицу вздумал искусить в ответах, действительно ли так премудра, как он слышал об ней от своего юноши. Для того послал к ней князь с одним из своих слуг одно *повесмо* льну, сказав: «Девица эта хочет быть моей супругою *ради своей мудрости*: если она точно премудра, пусть учинит мне из этого повесма льну срачицу, порты

¹ В *нави*, собственно в могилу, а потом в ад. В последнем смысле в *навех* употребляется в древних текстах Ветхого Завета. *Нава* у славян означало и лодку, и могилу, напр., у чехов, что указывает на древнейший обряд похорон в ладье (нава – *navis*). Потом уже слово *навье* получило смысл мертвеца.

² В областном языке доселе употребляется слово *кислядь*, то же, что *кислица*.

и убрусец в то время, пока буду в бане». Когда слуга принес Февронии это поручение, она сказала ему: «Взлезь на печь, возьми с гряд поленцо и снеси его сюда». Слуга исполнил ее приказание; она же, отмерив пядью, велела полотно отсечь. Слуга отсек. Тогда она сказала: «Возьми этот *утинок*¹ и отдай своему князю, сказав: “Пока я это повесмо очешу, пусть приготовит мне князь из этого утинка станок и все строение, чем сотку для него полотно”». Получив ответ, князь велел ей сказать, что из такого малого деревца и в такой короткий срок нельзя исполнить ее поручение. Тогда и Феврония тем же отвечала князю и об его поручении.

И подивился князь ее мудрости, и, пошедши в баню, исполнил все, как она велела, и совсем исцелился: все тело его стало гладко; остался только один струп, который не был помазан. И дивился князь скорому исцелению, но не хотел на Февронии жениться, *отечества ее ради*; и послал к ней дары; она же даров не приняла. Но только что он отъехал в свою отчину, с того самого дня от оставленного им струпа стали расходиться по всему телу другие, и стал он так же оструплен многими струпами и язвами, как и прежде; и опять воротился за исцелением от девицы. И как приспел в ее весь, со стыдом послал к ней, прося врачеванья. Она же, нимало не держа гнева, сказала: «Если будет мне *супружник*, да будет уврачеван». Тогда князь с твердостью дал ей слово, и от того же врачевания исцелился, и взял ее себе в супруги. И таким образом стала Феврония княгинею. И пришли они в отчину свою, в град Муром, и жили во всяком благочестии, *ничтоже от Божиих заповедей оставляюще*.

По малых же днях князь Павел помер, и на его место стал *самодержцем* города Мурома брат его Петр. Но княгини его Февронии бояре не любили, *жен ради своих*, потому что она стала княгинею *не отечества ее ради, Богу же прославляющую, добраго ради жития ее*. Однажды пришел некто из бояр к князю Петру и донес на княгиню, что она бесчинно выходит из-за стола своего каждый день, взяв в руки свои от

¹ Утинок – отрубок: от глагола *тяти, тну* – рубить, рублю.

стола крохи, будто голодная. Тогда благоверный князь, желая искусить княгиню, велел ей обедать за одним столом с собою. По окончании обеда Феврония, по своему обычаю, взяла со стола крох. Князь же Петр, взяв ее за руки и разведши их, увидел *ливан добровонный, филиам*; и с тех пор перестал ее искушать. Спустя несколько времени приходят к нему бояре и в ярости говорят: «Мы хотим все праведно служить тебе, но княгини Февронии не хотим, *да государствует* женами нашими. И если хочешь самодержец быть, да будет тебе другая княгиня. Феврония же пусть возьмет себе богатства довольно и идет, куда хочет». Князь же, не имея обычая предаваться ярости от чего бы то ни было, со смирением отвечал им: «Пусть скажут об этом самой Февронии: *и яко же речет, да слышим*». Тогда бояре, *неистовые, наполнившись безстыдия*, умыслили сделать пир. И когда были навеселе, начали простирать свои глаголы, *яко пси лающе, отъемлюще у святых Божий дар, его же Бог и по смерти неразлучно обещал*. И говорили: «Госпожа княгиня, Феврония! Весь город и бояре тебе говорят: дай нам, чего мы у тебя попросим!» А она: «Возьмите, что просите». Тогда все они единогласно воскликнули: «Все мы князя Петра хотим, *да самодержжствует* над нами; тебя же жены наши не хотят, *да господствуешь* над ними! Возьми богатства довольно и иди куда хочешь». Феврония им отвечала: «Что просите, будет вам; только и вы дайте мне, чего у вас попрошу». Бояре с клятвою обещали ей дать, чего попросит. Тогда Феврония сказала: «Ничего иного не прошу у вас, только супруга своего, князя Петра». Они же ответствовали: «Как хочет сам князь»; потому что враг вложил им помысл поставить себе иного *самодержжца*, если не будет у них князя Петра; и каждый из бояр держал себе на уме, чтобы самому быть на месте князя. Блаженный же Петр невзлюбил временного самодержавства, *кроме Божиих заповедей*, по заповедям шествовал и держался их, *яко же богогласный Матфей в своем Благовестии вещает: речи бо, аще пустит жену свою, и оженится иною, прелюбы творит*. И блаженный князь Петр сотворил по заповедям: власть свою

яко уметы вменил и отправился из городу вместе со своею супругою. Злочестивые бояре дали им на реке суда, потому что под городом тем протекала река, именуемая Ока. И поплыли они в судах.

Был некоторый человек в судне у княгини Февронии; в том же судне была и жена его. И тот человек, приняв помысл от лукавого беса, воззрел на Февронию с помыслом; она же, уразумев злой помысл его, вскоре обличила. Она сказала ему: «Почерпни воды из реки вот с этой стороны». Он почерпнул. И велела ему пить: он выпил. «Теперь, – сказала она, – почерпни с той стороны судна». Он опять почерпнул. И велела ему пить: он тоже выпил. Потом Феврония спросила его: «Одинакова ли та и другая вода или которая слаще?» – «И та и другая одинакова», – отвечал он. Тогда сказала она этому человеку: «Точно так же одинаково и естество женское: для чего же ты, оставляя жену свою, на чужих мыслишь?» И увидел человек тот, что в ней дар прозрения, и оставил свои помышления.

Когда к вечеру суда начали ставить у берега, сгрустнулось князю Петру, что он лишился своей власти. Но Феврония его ободрила и утешила.

Повар стал готовить ужин. Сломал два малых деревца и, воткнув в землю, повесил на них котел. После ужина княгиня Феврония благословила эти деревца, сказавши: «Да будут эти деревца наутрие древие велико с ветвями и листьями». Так и свершилось.

На другой день утром, только что стали прислужники складывать в суда поклажу¹, из города Мурома пришли вельможи с известием, что в Муроме происходит великое кровопролитие по причине споров между боярами, кому из них княжить: потому для прекращения общего бедствия посланные, от имени всего города, просят у князя прощения, умоляли его воротиться и княжить над Муромом.

Князь Петр, никогда не держа гнева, воротился вместе с своею супругою, и властвовали они оба, заботясь о благе своего города.

¹ Врук.: *рухло*, откуда ныне употребительное *рухлядь*.

Когда пришло время их смерти, просили они Бога, чтоб преставление их было в один и тот же час; и сотворили совет, да будут положены в одном гробе, разделенном перегородкою. И оба в одно время облеклись в монашеские ризы. Князь Петр в иноческом чине наречен был Давидом, а Феврония – Евфросиниею.

Однажды Феврония работала воздухи в соборный храм Пречистыя Богородицы, вышивая на них лики святых. Князь Петр присылает к ней сказать, что он уже отходит от жизни. Феврония просит его подождать, пока кончит воздухи. Он присылает к ней в другой раз, наконец в третий. Тогда Феврония, не дошив на воздухах только ризы одного святого, лицо же его нашив, оставила работу. Воткнула иглу в воздухи, привертела ее ниткою, которою шила, и послала к князю Петру уведомить его о *преставлении купном*¹.

Неразумные же люди как при жизни их возмущались, так и по честном их преставлении. Презрев их завещание, бояре положили тела их в разные гробы, говоря, что в монашеском образе не подобает класть князя и княгиню в одном гробе. Итак, князя Петра положили в особом гробе, внутри города, в Соборном храме Богородицы, а Февронию за городом, в женском монастыре, в церкви Воздвижения Честного и Животворящего Креста (где был найден Агриков меч): обший же гроб, который князь и княгиня еще при жизни своей велели вытесать из одного камня, бояре велели оставить пустым в том же Соборном храме. Но на другой день особые гроба очутились пусты, и оба тела лежали в общем гробе. Их опять разлучили, и опять на другой день оба тела были вместе. Но потом уже никто не осмелился прикоснуться к их святым телам, которые так и остались в одном гробе.

Легенда оканчивается следующей похвалой:

«Радуйся, Петре, яко дана ти бысть от Бога благодать убити летящаго, свирепаго змия. Радуйся, Феврония, яко в женстей главе святых муж мудрость имела еси. Радуйся, Петре, яко струны и язвы на телеси своем нося, доблестне

¹ 25 июня 1228 г.

претерпел еси скорби. Радуйся, Феврония, яко от Бога имела еси *дар в девственной юности недуги исцеляти*. Радуйся, Петре, яко заповеди ради Божия самодержавства волею отступи, еже не остави супруги своея. Радуйся, дивная Феврония, яко твоим благословением в одну ночь малое древне велико возрасте, и из него ветви и листвие», и проч. Похвалу эту оканчивает составитель легенды личным обращением к блаженным супругам: «Да помяните же и меня, грешнаго, списавшаго, елико слышах, неведый, аще инии суть написали ведуще выше мене. Аще бо и грешен есмь и груб, но, на Божию благодать и на щедроты Его уповая и на ваше моление ко Христу надеяся, трудихся мыслями, хотя вы на земли почтити».

IV

В общих чертах своих муромская легенда содержит те же главнейшие мотивы, что и песни «Древней Эдды» о битве Зигурда с змием и о союзе этого героя с вещью девою. Без всякого сомнения, сходство это основывается на общих источниках, из которых – само собою разумеется – совершенно независимо друг от друга были почерпнуты древние предания и в песнях «Эдды», и в нашей легенде. По тому же самому и немецкие сказания о борьбе с змием и о союзе с вещью девою, в различных редакциях, предлагают различные видоизменения и варианты. И наша легенда, по той же причине, соприкасается с песнями «Эдды» не прямо, а через посредство видоизменений в других памятниках немецкой старины, основанных на общем предании.

В муромской легенде древнейшему преданию дана позднейшая историческая обстановка, и притом события и лица возведены в идеальную область христианских понятий.

Потому в сравнительном изучении этого прекрасного памятника нашей народной поэзии должно отличать: во-первых, древнейшее предание, положенное в его основу; во-вторых, историческую обстановку и, в-третьих, религиозную, и имен-

но христианскую, идею, которою освящены и доисторическое предание, и историческая его обстановка.

Итак, во-первых, древнее, доисторическое предание. Оно-то собственно и составляет предмет нашего сравнительного изучения.

Здесь должно обратить внимание прежде на борьбу князя Петра с змием и потом на вещий характер Февронии.

Во-первых, о борьбе с змием.

Змий Муромской легенды есть змий-оборотень, подобный Фафниру, сыну Грейдмарову, и множеству огненных летучих змиев в народных сказках и песнях¹.

Замечательное сходство с началом нашей легенды предлагает одна сербская песня под заглавием «Царица Милица и Змий от Ястребца»².

Вот как она начинается:

«Хвала Богу, хвала единому! Царь Лазарь сидит за ужином, по край его царица Милица. Не весела Милица, закручинилась; лицом бледна и пасмурна. И пытается ее славный царь Лазарь: о Милица, моя царица! О чем спрошу, скажи мне правду-истину: что ты так не весела – закручинилась, лицом бледна и пасмурна? или чего тебе мало в нашем дворе?»

Милица отвечает, что ей всего вдоволь, только повадился к ней Змий от Ястребца: он полюбил ее и летает к ней в белый терем. Лазарь, подобно князю Павлу, брату Петра Муромского, помогает своей жене советом против соблазнов змия-прелестника. Он советует царице лестью выведать от змия, кого из *юнаков* (то есть витязей) больше всех на земле он боится. Отправилась царица в свой высок терем. Мало время позамешкавши, засияла Ястребец-планина, полетел Змий от Ястребца, от Змеевца, от воды от студеной, полетел он к Крушеву-равнине и влетел в белый терем. Пал на мяг-

¹ Известная легенда о Георгии Храбром и девице, перешедшая и в народные наши стихи, более сходствует со столь же известным рассказом в древнеклассической поэзии, нежели с преданиями, составляющими предмет этих лекций.

² В издании Вука Стефановича Караджича, ч. 2, № 43.

кую постель, сбросил с себя огненную одежду и лег с царицею на подушках.

Итак, этот змий, подобно другим сказочным, оборачивался добрым молодцем.

Лаская его, Милица от него выпытала тайну, что он боится только одного юнака во всем свете, Змея-Деспота-Вука, из села Купинова, в земле Сремской. На другой же день дано было знать этому витязю; он приезжает и, подстерегши змия, убивает его.

В муромской легенде змий не только оборотень, но и двойник князя Павла, брата Петрова. Как ни рассматривать этого *неприятливого* двойника, во всяком случае, отражение существа Павлова в змии бросает тень и на самого Павла: во всяком случае, хотя бы по внешнему сходству и даже тождеству, он родня змию-оборотню, если не сам и есть змий-оборотень. Надобно полагать, что раздвоение существа князя Павла на себя самого и на своего двойника есть уже позднейшая выдумка. Первоначально, по преданию древнейшему, князь Петр мог победить в змии-оборотне своего брата собственного, как Регин Фафнира при помощи Зигурда, – если только и это родство князей Петра и Павла не есть позднейшее прибавление.

Как северный Зигурд сначала добывает меч и потом вступает на поприще своих подвигов, так и князь Петр чудесным образом получает *Азриков* меч.

Как князь Петр вынимает себе этот меч из стены храма, так и в саге о Вёльзунгах Зигмунд вытаскивает из священного дерева чудесный меч, который глубоко врубил в это дерево сам Один; или точно так же в валашской сказке о витязе Вилише этот витязь идет к четырем каменным столбам, молится им целые девять дней, и наконец из них высовывается знаменитый меч для совершения великих подвигов.

Как бог Тор и англосаксонский герой Беовульф, поразив змиев, сами погибают от змеиного яду или как Зигурд потому только остается жив после победы над змием, что яд и кровь этого чудовища ему, как Вёльзунгу, не только не вредны, но даже полезительны, точно так и князь Петр, убив змия-

оборотня, подвергает свою жизнь опасности, будучи заражен его ядовитой кровью.

Исцелением язв на всем теле князя Петра, окропленном змеиной кровью, геройский подвиг этого князя естественно связывается с рассказом о Февронии.

Феврония носит на себе определенный характер *вещей деви*. Она совершает чудеса, превращая крохи от стола в ладан или в одну ночь словом своим возвращая из воткнутого кольев большие деревья. Она исцеляет болезни, говорит мудро, и притом *загадками*, которые в первобытном, мифическом своем значении, без сомнения, соответствуют северным рунам. Если Брингильда только учила Зигурда *целебным* рунам, то Феврония даже исцелила своего героя.

Уже при самом вступлении своем на сцену является Феврония в обстановке вещей деви. Сидит за кроснами, занимается тканьем, как *дева судьбы* в сербской сказке¹ или как *Идисы* и *Норны* немецкой мифологии, которые ткут, растягивают и связывают нити судьбы человеческой.

Перед вещей ткачихой для чего-то скачет заяц.

Эта сцена напоминает мне немецкое преданье об основании Кведлинбурга. Матильда, прекрасная дочь императора Генриха III, желая искоренить в сердце своего отца преступную к ней склонность, вошла в договор с дьяволом, чтобы он сделал ее безобразною, и за то обещала ему свою душу, но только в том случае, если она, Матильда, в продолжение трех ночей хоть на минуту заснет. Чтоб воздержаться от сна, она сидела за кроснами и ткала драгоценную ткань, как наша Феврония, а перед нею прыгала собачка, лаяла и махала хвостом: собачку эту звали *Wedl* или *Quedl*, и в память ее Матильда назвала основанное ею потом аббатство Кведлинбург.

Впрочем, Феврония хотя и забавлялась прыгающим перед нею зайчиком, но собаки при ней не было. И вещая дева

¹ Она или прядет золотую нить и называется *Сретеею*, то есть счастьем, или в виде сияющей, как солнце, деви вышивает лучами – солнечными по основе из юнацких кудрей. См. Сербские сказки, в издании Вука Караджича, № 13 и 31.

именно о том изъяснила свое сожаление в загадочном выражении: *не лепо есть быти дому без ушю и храму без очю*. Эта загадка в сборнике пословиц Архивной рукописи XVII в. помещена между пословицами в следующем виде: не добро дом без ушей, а храм без очей. Такое совпадение свидетельствует нам о связи пословицы с загадкой в период эпический и о первобытном отношении той и другой к мифическим формулам, к *вещим словам* или, по выражению «Суда Любушина», к *вещам*, которые в северном эпосе известны под именем *рун*.

Мифологическое выражение: *в нави зрети*, вероятно, ведущее свое начало от глубокой древности, когда *нава*, согласно похоронным обрядам, означало и ладью, и гроб, – уже достаточно говорит само за себя.

Загадка *о заимодавном плаче* – какого бы происхождения она ни была, древнейшего, народного, или позднейшего, литературного, – напоминает мне разговор Соломона с Морольфом в упомянутом выше известном народном романе. Между прочим Соломон спрашивает Морольфа: «Где твоя мать?» – «Она пошла, – отвечает Морольф, – сослужить своей куме такую службу, какой кума уж никогда ей не сослужит». – «Верно, услуга-то очень велика, – возразил Соломон. – Что же бы это такое было?» – «А кума ее умерла, – отвечал Морольф, – а были они приятельницы; вот и пошла моя мать закрыть ей очи, а кума, конечно, никогда не заплатит ей тем же».

Состязание загадками и задачами между князем Петром, желающим отделаться от брака с дочерью древолазца, и между Февроньей, которая готова на решение всевозможных труднейших задач, есть обычный эпический мотив как народной поэзии, так и вообще средневековых сказаний, даже в литературе книжной. Тот же оборот в состязании о мудрости с помощью загадок и задач принят, например, в сказаньи о *Соломоне* и *Царице Ужичьской, Южьской* или *Савской*, которое очень распространено было у нас в Палеях и Хронографах и отдельно в сборниках от XV до XVII в.

Но из всех, и устных и письменных, преданий в этом отношении ни одно не представляется в такой значительной

близости и, вероятно, в решительном сродстве по происхождению с муромскою легендою, как сербская сказка о том, как *девица перемудрила царя*¹.

В этой сказке встречаем не только те же самые задачи и загадки, почти слово в слово, но даже и последний пример мудрости Февронии, как она перехитрила муромских бояр, взяв с собою князя как свою собственность.

Эта сказка следующего содержания. У одного бедняка была мудрая дочь, которая и самого отца своего учила мудрости. Однажды царь, увидевши бедняка и узнав, что он научился мудрости от своей дочери, спросил его: «А дочь твоя у кого научилась?» – «Бог ее умудрил, – отвечал отец, – и наша горькая бедность». Тогда царь дал ему тридцать яиц и велел, чтобы из них дочь его вывела ему цыплят, не то он замучит бедняка. Плача, воротился бедняк домой, но дочь утешила его, заметив, впрочем, что яйца были вареные. На другой день наварила она бобов и велела отцу взять соху и волов и пахать землю и сеять эти бобы по-край пути, где было ехать царю, а сам бы, сеючи, приговаривал: «Помоги Боже, чтоб выросли вареные бобы». Потом научила его, как отвечать на вопросы царя. Мужик так и сделал. Увидев его, царь сказал: «Бедный человек, когда же вырастал вареный боб?» На то отвечал ему бедняк: «Почестный царю! А когда из вареных яиц выводились цыплята?» После того царь задал ему задачу, почти такую же, как князь Петр Февронии. Он дал ему *повесмо* льну и велел из него спрясть и выткать паруса, флаги и все, что нужно для корабля: не то лишит его жизни. Бедняк, плача, воротился с этим поручением домой. На другой день дочь дала ему *утинок* полена и послала к царю, чтоб царь сделал ей из этого утинка пряслицу, веретено и все, что нужно для тканья. Этими и другими мудрыми поступками и словами вещая дева привела царя в такое удивление и так к себе расположила, что он предложил ей свою руку. Девица согласилась, но только с тем условием, чтоб царь дал запись рукою в том, буде он когда на нее разгневается и от

¹ По изд. Вука Стефановича Караджича, № 25.

себя ее прогонит, то дает ей право взять в его царском дворе то, что ей всего милее. Царь согласился, и девица вышла за него замуж. Через несколько времени сбылись опасения вещей женщины. Царь прогневался и гнал ее от себя прочь. Тогда, на прощанье, царица подмешала ему в вино сонного зелья, и, когда царь выпил вино и заснул крепким сном, она сонного взяла его с собою и удалилась из царского дворца. Когда царь проснулся и увидел себя в лачуге, а подле себя прогнанную им жену, тогда царица показала ему данную им запись. Побежденный мудростью своей жены, царь вместе с нею воротился домой.

Трудно предположить, чтоб такое разительное сходство муромской легенды с сербскою сказкою было следствием литературного влияния, занесенного к нам сербами, из которых иные действительно составляли жития русских подвижников, как, например, Пахомий Логофет, вышедший в Русь около 1460 г. Еще труднее предположить, чтоб наша местная легенда, занесенная в Сербию в рукописях, могла оказать такое сильное влияние на воображение целого народа, что вошла в народную сказку.

Правдоподобнее всего предположение, что это замечательное сходство Муромской легенды с сербскою сказкою есть результат родственного развития народного эпоса в эпоху доисторическую.

Если мы видим некоторое сходство между князем Петром и Зигурдом и между Феврониею и Брингильдою, то было бы удивительно, когда бы мы не встретили более ясного и определенного, даже разительного сходства в преданьях из того же эпического цикла между племенами родственными, славянскими.

В муромском сказании так сильно преобладает мифическая основа, что мы не будем долго медлить на исторической ее обстановке.

Другие жития предлагают нам драгоценнейшие данные для истории внутреннего быта Древней Руси. В муромской же легенде можно остановиться разве только на рассказе о

смутах бояр и на недовольстве боярынь, что ими управляет дочь древолазца. Последнее указание очень важно для истории древнерусской женщины.

Но особенного внимания заслуживает основная идея легенды, и именно в том смысле, как эта легенда была обработана благочестивым грамотником.

Идея эта, конечно, должна была истекать из христианского источника. Но какую же черту в древнем предании особенно осветила она, вызвав из глубокой старины темное, мифическое преданье? На чем преимущественно остановился сочинитель этой легенды?

В действительности, знакомый только с бесцветными личностями русских женщин своей грубой эпохи, без сомнения, в области фантазии не мог он не увлечься энергическим характером вещей девы, подобной супруге мифического Дуная или Ставра-боярина и некоторым другим героическим идеалам женщины, этим драгоценным остаткам первобытного эпоса.

С вещью силою Феврония соединяет любящее сердце. Несмотря на обман князя, она силою своего вещего духа господствует над ним и выходит за него замуж. Несмотря на преследования со стороны бояр и на презрение к ней боярынь, несмотря на слабость воли и на кажущееся равнодушие князя к ее нежной любви и высокой преданности, она, и лишившись княжеской власти, бодро идет в изгнание, только бы не разлучаться с милым ей человеком. И в изгнании она остается чиста и, при всем благородстве образа мыслей, наивна, несмотря на грубые и пошлые оскорбления, которые терпит, едучи в ладье.

Безграничная любовь ее наконец увенчалась желанною взаимностью. «Радуйся, Петре, – восклицает составитель его жития, – яко заповеди ради Божия самодержавства волею отступи, еже не остави супруги своя». Но и потом, огорченный изгнанием и как бы раскаивающийся, что увлекся своим сердцем, князь находит себе утешение в преданной любви своей супруги. Даже при конце жизни не князь сопутствует своею смертью умирающей супруге, но все она же, преданная

и великодушная, спешит окончить свою священную работу, слыша, что муж ее уже отходит, и потом, не дошив воздухов, умирает вместе с ним в одно и то же мгновение.

Такова нежная, преданная любовь, которая нашла себе благочестивую апофеозу в светлых личностях князя Петра и особенно княгини Февронии, дочери древолазца.

И по смерти супружеская любовь, благословенная свыше, соединила их в одном гробу.

Грубые, невежественные бояре, в своем ограниченном и тупом понимании церковных уставов пытались было разлучить почивших супругов. Но сама Высшая Сила приняла под свое покровительство нежную любовь супружескую, столь редкую в Древней Руси.

ПОВЕСТЬ О ГОРЕ И ЗЛОЧАСТИИ, как Горе-Злочастье довело молодца во иноческий чин

Древнее стихотворение

I

История древней русской поэзии обогатилась в 1856 г. открытием одного прекрасного стихотворения, записанного в рукописи Публичной библиотеки (XVII–XVIII вв.) под названием «Повесть о Горе и Злочасти, как Горе-Злочастье довело молодца во иноческий чин». Открытие это принадлежит г. Пыпину. Как заинтересована ученая и образованная публика открытым древним стихотворением, видно из того, что оно в том же году дважды было издано: сначала в № 3 «Современника», с замечаниями г. Костомарова, и затем в «Известиях Академии наук», с замечаниями академика Срезневского; наконец, в 1860 г. еще раз перепечатано г. Костомаровым в «Памятниках старинной русской литературы».

«Горе-Злочастье» начинается издалека, от сотворения мира и первых человек:

Изволением Господа Бога и Спаса нашего,
Иисуса Христа Вседержителя.
От начала века человеческого...
А в начале века сего тленного
Сотворил небо и землю.
Сотворил Бог Адама и Еву, *и проч.*

В этом приступе мысль о грехопадении и его следствиях состоит в видимой связи с главным содержанием стихотворения:

Ино зло племя человеческо:
Вначале шло непокорливо,
К отцову учению зазорчиво,
К своей матери непокорливо
И к советному другу обманчиво.

За то и разгневался на нас Господь, попустил на нас великие напасти и скорби.

За приступом, отделенным от последующего словами: «Тако рождение человеческое от отца и от матери», начинается собственно самая повесть нравоучением отца и матери малому сыну. Между обычными нравственными изречениями, постоянно помещаемыми в древнерусских наставлениях, особенное внимание обращается здесь на предостережение от пиров и братчин, от пьянства, следствием которого разврат и нищета. Но сын был тогда еще молод и глуп, несовершен разумом: стыдно было ему покориться своему отцу, поклониться своей матери; захотелось жить, как самому любо. Однако он нажил себе пятьдесят рублей, нашел пятьдесят друзей. Но, не взяв от отца с матерью *благословения великого*, каким обыкновенно напутствуются на благие подвиги все герои нашего старинного эпоса, и отказавшись от *рода-племени*, наш молодец нашел плохую опору в дружбе. Его друг, названный брат, при первом

удобном случае напоил его замертво, дал ему добрый совет, чтоб он «где пил, тут и спать ложился», и сонного его ограбил. Проснувшись и надев на себя отрепья пьяного бродяги, удалой молодец вполне понял свое печальное положение:

Житье мне Бог дал великое:
Ясти-кушати стало нечего!
Как не стало деньги, ни полуденьги.
Как не стало ни друга, ни полдруга.
Род и племя отчитаются.
Все дружи прочь отпираются!

Истыдно ему стало идти домой, появиться к отцу и матери и к своим родственникам. Пошел он в чужую дальнюю сторону; тут приняли его добрые люди к себе на пир и угощали радушно; но молодец не пьет, не ест и поведает им свое горе:

Государи вы, люди добрые!
Скажу я вам про свою нужду великую.
Про свое ослушанье родительское,
И про питье кабацкое,
Про чашу медвяную.
Про лестное питье пьяное,
Яз как принялся за питье за пьяное, —
Ослушался яз отца своего и матери:
Благословенье мне от них миновалось;
Господь Бог на меня разгневался, *и проч.*

Добрые люди дают молодцу полезные советы, как жить на чужой стороне. И пошел он оттуда по чужой стороне; стал жить *умеючи*, и от великого своего разума наживал имения больше прежнего. Тут задумал он жениться; но, на грех, стал похваляться:

А всегда гнило слово похвальное.
Похвала живет человеку пагуба:
«Наживал-де я, молодец, живота больша старово!»

Откуда ни возьмись подслушало эту похвальбу молодецкую Горе-Злочастье, какое-то безобразное страшилище, злой демон, посланный несчастною судьбою непослушного, разгульного сына вечно его терзать. «Не хвались ты, добрый молодец, своим счастьем, – говорит это страшилище про себя. – Были у меня люди и мудрее и досужее тебя; боролись они со мною до смерти; но и тех я извело; во гроб они вселились».

От меня накрепко они землю накрылися.
Босоты и наготы они избыли,
И я от них, Горе, миновалось,
А Злочастье на их могиле осталось.

Излукавилось Горе-Злочастье и явилось молодцу во сне; советует ему отказаться от невесты, возбуждая в нем подозрения, будто она отравит его из-за серебра и золота; а чтоб избыть Горе, велит пропить в кабаке все нажитое имение. Сначала молодец сну тому не поверовал; но когда злой демон вновь явился ему в образе светлого духа, судьба его решилась: он покинул все свои общественные связи, пропил свое имение и пошел скитаться в чужую дальнюю сторону. На дороге пришла ему быстрая река: переехать бы – а заплатить перевозчикам нечего. Тут-то сильно взгрустнулось ему:

Ахти мне, Злочастье-горинское!
До беды меня, молодца, домывало.
Уморило меня, молодца, смертью голодною;
.....
Ино кинусь я, молодец, в быстру реку:
Полощи мое тело, быстра река!
Ино еште, рыбы, мое тело белое!

Но только что хочет он спастись от Горя самовольною смертью, является ему оно из-за камня со своими грозными увещаньями: ты не хотел покориться отцу с матерью, хотел жить, как тебе любо; а кто своих родителей не слушает, того

выучу я, Горе-Злочастное! Покорись же теперь ты мне. Горю *нечистому*; поклонись мне до сырой земли: «А нет меня, Гoria, мудрые на сем свете». Икак злому искусителю, добрый молодец принужден был покориться и поклониться *нечистому* Горю. За то оставило оно ему одно утешение: «Не будь в горе кручиновать, – говорило оно. – В горе жить – не кручинну быть». Скрепя сердце примирился несчастный со своею участью, думая себе: когда у меня ничего нет, то и тужить мне не о чем; перестал кручиниться и даже запел хорошую *напевочку*:

Беспечальна мати меня породила.
Гребешком кудерцы расчесывала.
Драгими порты¹ меня одеяла,
И отшед под ручку посмотрела:
«Хорошо ли мое чадо в драгих портах?
А в драгих портах чаду и цены нет!»
Как бы до веку она так пророчила!
Ино я сам знаю и ведаю.
Что не класти скарлату без мастера.
Не утешити детяти без матери.
Не бывать бражнику богату, *и проч.*

Полюбились перевозчикам эта молодецкая, горемычная напевочка; перевезли его даром. Добрые люди накормили его, напоили, дали ему одёжу крестьянскую, и вдобавок добрый совет – воротиться к отцу и матери. Пошел молодец на свою сторону, и как будет он в чистом поле, а Горе-Злочастие наперед зашло и опять ему каркает, «что злая ворона над соколом»; не уйдешь от меня, говорит оно, не одно я Горе, еще есть у меня и сродники, и вся родня наша – все мы *гладкие, умильные*, никуда от нас не уйдешь. Затем следует поэтический оборот в духе народных песен, но с замечательною выдержкою в изображении неотвязчивых преследований нечистого Гoria:

Полетел молодец ясным соколом,
А Горе за ним белым речетом,

¹ Одеждами.

Молодец полетел сизым голубем,
А Горе за ним серым ястребом;
Молодец пошел в поле серым волком,
А Горе за ним с борзыми вежлецы;¹

.....
Молодец стал в поле ковыль-трава,
А Горе пришло с косою вострою.
Да еще Злочастье над молодцем насмеялося:
Быть тебе, травонька, посеченной,
Лежать тебе, травонька, посеченной,
И буйны ветры быть тебе развеянной.

.....
Молодец пошел пеш дорогою,
А Горе под руку под правую:
Научает молодца *богато* жить –
Убити и ограбити.
Чтобы молодца за то повесили.

Не стало у молодца ни духу, ни сил бороться с *нечистым* Горем: оно же ему, излукавившись, советовало пропить все имение, потому что нагому-босому не страшен разбой; а теперь, когда у него ничего нет, иронически, злобно подзадоривает его *богато жить*.

Тогда-то молодец, не видя для себя никакого исхода в лукавстве нечистого духа, вспомнил *спасеный путь*; пошел в монастырь постригаться; а Горе у Святых ворот оставалось:

К молодцу впереди не привяжется!

Стихотворение заключается так:

А сему житию конец мы ведаем:
Избави, Господи, вечныя муки,
А дай нам, Господи, светлый рай!
Во веки веков, аминь.

¹ Собаками.

II

Кто такой этот горемычный молодец? Кто были его отец и мать? Как их звали и где они жили? Откуда и куда по далекой Руси ходил злосчастный бражник, гонимый своим злым гением? Никакого определенного ответа на эти вопросы не дает стихотворение. Это не эпический рассказ о древнем витязе, о каком-нибудь Алеше Поповиче или Добрыне Никитиче, которым по имени можно место дать, по изотчеству пожаловать. Только в одном эпизоде стихотворения, именно там, где говорится о пире-братчине на чужой стороне, упомянуто, что несчастного молодца посадили за стол, не в большее и не в меньшее место, а в среднее, «где сядят дети гостинные». Сверх того, и по обстоятельствам жизни его видно, что он был купец, промышлявший в далеких странах, вроде эпического Садки, гостя богатого; только далеко не так счастлив, как этот новгородский корабельщик. Вот и все, что можно извлечь из стихотворения о личности героя. Та же неопределенность в самой сцене действия. Где оно происходит – на юге или на севере, во Владимире, Москве или Новгороде? Ничего неизвестно. Непослушный сын, злосчастный бражник идет в чужую дальнюю сторону, а оттуда и еще дальше, об руку со своим грозным спутником; но куда – того не знает ни он сам, ни читатель. Повсюду глушь и неизмеримая даль! И тем грознее в этой неопределенной местности чудится бражнику нечистый образ Горя-Злочастия, тем безотраднее самое впечатление, производимое этим стихотворением на читателя; и тем, наконец, утешительнее – и тому, и другому, и герою, и его читателю – остановиться на единственном определенном в поэме образе тихого пристанища, где несчастный находит себе путь спасения.

Какую эпоху Древней Руси выводит на сцену это стихотворение? Нельзя ли по обычаям, мнениям, убеждениям, порокам и добродетелям, в нем изображенным, составить себе хоть приблизительное понятие об эпохе? Нельзя сказать, чтоб основные мысли этого сочинения могли относиться к

какому-нибудь известному времени нашей истории: это общие положения о святости родительского благословения, о неминуемой казни ослушного сына, о печальных последствиях нерасчетливого бражника.

Если бы это стихотворение было древнее, то, может быть, в нем более определенными чертами изображена была бы Новгородская область. По крайней мере, в этой торговой предприимчивости, в этих далеких странствиях, которые совершает наш герой, не древний богатырь, не служилый человек, не пахарь-крестьянин, можно видеть жизнь древнего новгородского промышленника. Он попадает не на княжеский пир, не в стольном во городе во Киеве, а где-то в чужой стороне, на братчину. Вот как описывается новгородская братчина в одном древнем русском стихотворении под названием «Садко – богатый гость»:

И будет (то есть Садко) во Новегороде
У того ли Николы Можайского;
Те мужики новгородские сохотилися
На братчину Никольщину,
Начинают пить канун¹, пива ячные:
И пришел тут к ним удалой добрый молодец.
Удалой молодец был Волгской сур²,
Бьет челом, поклоняется:
«А и гой вы еси, мужики новгородские!
Примите меня во братчину Никольщину,
А и я вам сыпь³ плачу немалую».
А и те мужики новгородские
Примали его во братчину Никольщину,
Дал молодец им пятьдесят рублей.
А и зачали пить пива ячные.
Напивались молодцы уже допьяна.

¹ Питье, приготовляемое к празднику или на поминки.

² Вероятно, молодец. Сличу областное «суровой» – резвый, молодецкий.

³ И доселе в новгородском наречии значит зерновой хлеб. Сличи в «Русской Правде» – «просоп» – рост, взимаемый ростовщиком за отдачу займы ржи.

Впрочем, как по языку, так и по легендарному тону стихотворение наше относится, вероятно, к XVII в. Оно кажется поэтическим переложением благочестивых повествований, которые в том столетии ходили в устах народа и записывались в житейники между сказаниями о чудесах.

Из всех сказаний ближе к нашему поэтическому произведению следующее, которое помещено в 82-й главе «Повествования о Тихвинской иконе Богоматери»¹.

Близ Тихвинской обители, в селе Лазоревичах, жил некоторый человек, именем Феодор. И случилось ему для некоторой потребы отойти от места того и от родителей своих и восемь лет прожить во Вологодской области, в Лисенском погосте. Потом отправился он домой, поклониться Тихвинской иконе. Проливая от радости слезы, встретили его там родственники² и молили его остаться с ними. Но он не повиновался молению их и непременно хотел идти в пределы Вологодские; наконец внял их сетованию и мольбам, обещался к ним воротиться, взяв в поруки самое Тихвинскую икону. Оставив по себе такую великую споручницу, опять ушел в Вологодские пределы и достиг своего прежнего жилища, «иде же прелестнаго сего жития многоплетенными пленицами объят, и мыслями мирскаго суетия, яко волнами, покровен быв, день от дне обет отлагая, в забвение его толикое прииде, яко не к тому и воспомянути ему того и споручницы своея; по сем же ласкательными мира сего утешеньми уловлься, браку сочетався, в нем же живяше больши 20 лет, ни что же помышляя о обещании своем». Простыми словами сказать — он забыл отца с матерью и, проводя жизнь в довольстве и развлечениях вдали от рода-племени, женился и обзавелся семьею на чужбине, презрев обет, данный перед Тихвинской иконою, воротиться на родину. Клятвопреступник был потом наказан страшною болезнию и, одержим злым духом, лишился ума и «к святым Божиим церквам никако же о себе хоуждаше, но егда, многими человеки привлachim бываше, Господу Богу не

¹ По двум рукописям XVII в.

² В рук. «сродницы», под которыми должно разуметь здесь и родителей.

моляшеся». Когда же для исцеления от недуга повезли его на Тихвину, связали его веревками и насильно волокли, потому что он, бессмысленно сопротивляясь, сам себя терзал и влекших его бил, иногда же, как зверь, рыскал по лесам, ушибаясь на стремнинах: «Тако бо им действоваше злокозненный враг, древний мучитель». Дважды не сдержав обета и будучи вторично исцелен, наконец слезно раскаялся он и «ко спасенному пристанищу, ко обители Богоматере притече», постригся в монахи, оставив свою жену и детей.

Точно так же, как в «Горе-Злочастии», встречаем мы и здесь непослушного сына, вдали от рода-племени проводящего время буйно и наконец обзаведшегося на чужбине семьею, чего хотелось и злосчастному молодцу в нашем стихотворении. Только причина бедствий мотивируется иначе: согласно со сказанием о Тихвинской иконе, ослушный сын является вместе и клятвопреступником перед местною Тихвинскою святынею, которая дает здесь высшее религиозное значение самой родине, этою святынею осененной.

III

Что касается до нравов, изображенных в повести о Горе-Злочастии, то они не составляют отличительной черты того или другого века древнерусской жизни: это, с одной стороны, строгое соблюдение святости семейных уз и справедливое наказание за нарушение их, а с другой стороны – старинный порок, в течение столетий укоренявшийся, – пьянство с его пагубными следствиями. Все бедствия нашего героя начинаются с той минуты, как он, по совету друга, напился мертвецки пьян: пьянство – первое и естественное следствие неповиновения отцу и матери. Уже в самом приступе (если только он имеет связь с целым стихотворением) нельзя не видеть намека на этот закоренелый порок. Адаму и Еве Творец дал заповедь божественную: «Не повелел вкушати от плода винограднаго». Потом еще раз нужно будет обратиться к этой замене райского дерева виноградом: она, как увидим, не на-

рочно выдумана для этого стихотворения. Однако тем не менее нельзя не заметить, что это виноградное дерево, причина грехопадения первых человек, занимает не лишнее место в приступе к стихотворению о горьком бражнике.

Наставительные сочинения о вреде пьянства встречаются в нашей литературе от древнейших ее времен и до XVII в. Стих о Горе-Злочасти, конечно, имеет идею более глубокую, не ограничиваясь только практической мыслью – показать пагубные следствия неповиновения родителям и пьянства; однако в отношении нравоучительном нет препятствия отнести его к разряду сочинений, направленных против пьяниц и *злаго запойства*.

В древнейшую эпоху такие сочинения излагались в форме поучения, слова или проповеди. Без всякого сомнения, этот род ораторского искусства в нашей древней литературе имеет особенный интерес, не столько по изложению общеизвестных понятий, по большей части слово в слово заимствованных из Св. Писания и отцов Церкви, сколько по отношению духовного наставления к жизни действительной, на пользу которой оно предлагалось. Потому имеют для нас особенный интерес те из древнерусских ораторов, которые умели прилагать христианское учение к потребностям современного им общества, преподавая ему простые, отеческие наставления и указывая на господствующие в нем пороки. Остатки грубого язычества и пьянство – вот два главные предмета, на обличение которых с особенною силою раздавался голос благочестивых ораторов в течение не одного столетия начиная с XI в. Если к этому прибавить увещания жить в ладу и согласии и не предаваться вражде, увещания, вызываемые междоусобными распрями князей, то мы будем иметь в виду все существенно вредное и злое, что по преимуществу возбуждало негодование людей, мысливших здраво, в духе незлобивых начал христианства.

Еще в XI в. благочестивый Феодосий поднимал свой кроткий голос против гнусного невоздержания в употреблении вина, именно по случаю тропарей, которые многими упо-

треблялись над винными чашами на пирах. «Если не имеее веры Св. Писанию, – говорит он, – по крайней мере имите веру своим делам. Если кто много пьет с тропарями, как начнет полозить на коленках, а на ногах отойти не может! А иной валяется в грязи и блюет, хочет пересесть на другое место и только в поругание и посмех всем людям! А хранителя души своей, ангела Господня, отогнал от себя! Где тропари, притворенные к чашам, дабы избавились пьющие от беды той, от беды беснующихся своею волею? Бешеный страждет неволею, и добудет вечной жизни; а пьяный волею страждет, и добудет вечной муки. Ибо иерей, пришед к беснующемуся, сотворит молитву и прогонит беса; а над пьяным – если бы сошлись попы со всей земли и молитву сотворили, то и тем не прогнали бы самовольного беса пьянства».

В старинных сборниках наставительного содержания между поучениями, переведенными с греческого, попадают весьма часто и русские, направленные против пьянства и язычества. Так, превосходное слово некоторого *христолюбца* и ревнителя по правой вере, составленное в обличение христиан, *двоеверно* живущих, то есть принявших христианство, но не покинувших язычества, встречаются в двух лучших сборниках XIV в.: в Паисиевском (в Кирилло-Белозерском монастыре) и в «Златой Цепи» (в библиотеке Троицкой Лавры). В этой же последней рукописи помещено несколько поучений о воздержании от пьянства. Таковы, например «Слово святых отец о пьянстве», «Слово некоего старца о подвиге душевном и пьянстве», «Слово святого отца Василья о посте», «Слово о Посте о Велицем и о Петрове говеньи и о Филипове». Не надобно удивляться, что одно из этих слов приписано св. Василию: это потому только, что оно начинается свидетельством этого святителя – «Васильи рече», и проч.

Если, с одной стороны, в этих наставлениях не совсем выгодно рисуется наш древнерусский быт, то, с другой, тем чище и светлее выступает из среды преданного чувственным забавам, полужыческого варварства благочестивая и кроткая личность просвещенного книжным учением наставника.

Но вот несколько примеров этого назидательного красноречия.

Из первого наставления: «Дьявол радуется (жертвам, приносимым ему пьяницами) и говорит: никогда так не веселюсь я и не радуюсь о жертвах язычников, как о пьянстве христиан, ибо все дела мои во пьяницах; и любы мне пьяницы и *запоицы* из христиан более, нежели из поганных язычников. Непьяных Господь бережет, а пьяных ненавидит и гнушается ими; я же радею о них, потому что пьяницы – мои, а трезвые – Божии. И потом говорил бес своим дьяволам: идите, поучайте христиан на пьянство и на всякое дело хотения моего. Ангелы же святые проходя поведали святым отцам с великою печалью о всем том, дабы они отлучили христиан от пьянства и злого запойства, а не от питья в меру и в приличное время, во славу Божию».

Из второго наставления: «Какую муку мы примем, живя во *льготе* и лентясь к церкви и пропивая вечерню и утреню и часть молитвы. Что делаешь, человече, бесчинно и скаредно живя и любя нравы язычников! И пьянство – веселье язычников; а христианам – когда отобедать, тогда и *отпить*. А ты сидишь, весь день забавляешься питьем, ничего не делая в пользу ни душе, ни телу, но все продавая за питье и томя душу и тело. Поистине удивительно: один час употребить на пищу, а весь день погубить на пьянство! Мнится мне, что и бессловесные звери и скоты, не ведающие Бога, не чающие суда, не имеющие житейских дел и во всем праздные, и те смеются над нами и если не говорят словом, то мыслию: мы бессмысленны, а едим и пьем в меру; а люди все не сыты; точно у них одна утроба на питье, а другая на пищу! И как они не устанут *пьючи*! И льют вино, будто в утлую посудину, покамест не взбесятся от пьянства. – Двойкое бывает пьянство. Одно пьянство даже хвалят многие, говоря: то не пьяница, коли упьется да ляжет спать; а то пьяница, когда толчется, и бьет, и ссорится, и ругается. Я же покушаюсь указать, что и кроткий, когда упивается, согрешает, хотя бы и спать лег; и недоумеваю, к чему его приравнять! Скоти-

ной ли его назову, но и того он *скотее*; зверем ли его назову, но и того он *зверее* и неразумнее. Ибо кроткий пьяница, как болван и как мертвец, валяется и, много раз осквернившись, смердит. И когда кроткий пьяница в святой праздник лежит без движения, расслабив свое тело и налившись по горло, люди богобоязливые услаждают тогда в церкви свои сердца божественным пением и чтением и будто на небеси предстоят перед Самим Господом Богом; а тот и головы своей не может возвести, отрывая от многого питья, ничем не отличаясь от поганого язычника. – Итак, да умолкнет говорящий: хоть и упьюсь, но не сотворю лиха. – Видишь, сколько ты творишь лиха, пропивая праздники».

Из третьего наставления: «Да будет ведомо, что мы угождаем Богу не *брашными*, не пивными жертвами, но подаванием пищи убогим, когда они нуждаются; а трапезой *брашною* нельзя молиться Богу: напротив того, брашну просим у Бога благословения, когда хотим есть или пить. *Пьючи же в упои*, не подобает призывать святых на помощь; но призывать их трезвым умом на молитвенную помощь, молясь Богу о грехах. Ибо от пьяного Бог не приемлет никакой молитвы. Дух Святой ненавидит пьянство, и ангел-хранитель бежит от упивающегося без меры, и святые отцы полагают на него епитимью, да послушливый будет прощен, а непослушливый осужден. Мы же, братия, будем есть и пить во славу Божию уреченную меру, – а не отрыгать *паром пьянственным* на алтарь Божий! Но да питаемся многими трапезами – святыми книгами, и да будет питье наше разнообразное – святых отцов поученья и наставленья! То питье вам *пьючи не просыпается*, святых *призываючи* и тем призыванием, чтобы святые от нас не отходили и бесы к нам не приходили».

Из четвертого наставления, по случаю празднования Светлого Христова Воскресения и Св. Недели: «Не того ради Христос воскрес, чтобы мы объедались и упивались и рычали, как львы; но Христос воскрес, и подает всему миру радость, и воскресением Своим просвещает весь мир. И всяк верный празднует Воскресение Христово весело, и всю ту неделю, а

не пьянством, игранием, и плясанием, и песнями бесовскими, и плотскими похотями. И Церковь принимает верных, чисто входящих, не принимает же оскверняющих свои дела развратом и лишним питьем, пьянством без памяти. Вся та неделя — один день: ибо когда Христос воскрес, тогда солнце стояло не заходя всю ту неделю. Потому верные чисто и содержат ее. А нам *было поминаючи* грехи свои великие и многие беззаконья, которые совершаем пред Творцом своим и Господом, *ни головы было не вскланивати, бьючи челом, ни очей было осушивати, проливаючи* перед Ним слезы свои и стена и скорбя о недостойных делах своих»¹.

Когда сборники наставительного содержания, известные под именем «Пчел» и первоначально переведенные с греческого, стали распространяться статьями русского сочинения, тогда, между прочим, внесено было в них и о пьянстве. Для примера вот отрывок из слова о пьянстве², по синодальной рукописи «Пчелы» XVII в.: «Когда сядешь в пиру, то первую чашу вступишь в жажду, 2-ю в сладость, 3-ю во здравие, 4-ю в веселие, 5-ю в пьянство, 6-ю в бесовство, а последнюю в горькую смерть. Кому лютю, кому молва, кому суды, кому свар и пря³, кому сокрушение вотще, кому сини очи? Не пребывающим ли в корчме, назирающим⁴, где пиры

¹ Едва ли нужно указывать читателю в конце этого отрывка на трогательные чувства благочестивого наставника, искренно выраженные в простых, чисто русских формах нашего народного словосочинения. Что же касается до упоминаемого здесь преданья о Святой Неделе, то должно заметить, что им, до времен Максима Грека, объясняли наши предки название Светлого Христова Воскресенья *Великим днем*, как это явствует из следующих слов в той же рукописи: «Ведомо же буди всемь яко светлая неделя одинъ день есть, въскрьсьшу исусу от 6-то часа ноци взиде сонце, и въшедь стоя на востоце яко с два дни на полудниже яко 3 дни. на вечери стоя яко съ 2 дни. и осмый день заиде. темже и оттуду великий день тъ». Между родственными славянскими наречиями и доселе «*велик день*» употребляется в значении воскресенья.

² Как здесь, так и в других местах статьи, язык наших старинных памятников, для удобства читателей, несколько подновляется.

³ Ссора и распря.

⁴ Высматривающим.

бывают? Не буди винопийца! – Всяк бо пьяница обнищает и облечется во утлая и в коропьяныя¹ ризы».

Если с высокой нравственной точки зрения пьянство порицалось благочестивыми просветителями наших предков безусловно, то, с другой стороны, нельзя не признать, что люди практические смотрели на этот порок снисходительнее, особенно в том случае, когда он не мешает делу, по пословице: «Пьян да умен, два угодыя в нем», «Пей, да дело разумей». Потому-то в одном поучении детям русского сочинения, сохранившемся в рукописи XV в. и переписывающемся в последующие столетия, отец между прочим советует своему сыну, как вести себя, когда напьется пьян: «Сыну, если ты мудр, когда пьян будешь, то не глаголи много, умным наречешься»; и в другом месте говорит: «Сыну, лучше есть умна человека пьяна послушать, нежели безумна трезва». К замечательнейшим сочинениям, в которых давалась потачка пьяницам, принадлежит «Беседа о бражнике», явившемся с ответом в своих делах на том свете. Вот некоторые отрывки из этого сочинения: «Во днях неких послал Господь ангела Своего взять душу бражникову от тела, и пришел ангел, и разлучил душу от тела, и поставил у врат пречестнаго рая. Бражник же начал толкаться у врат пречестнаго рая. И пришел ко вратам Петр Апостол и сказал: *кто есть толкийся у врат святаго рая?* И отвечал ему: *аз есмь бражник*. Желаю здесь с вами в раю жити. Отвечал ему Петр Апостол: бражники здесь не водворяются: уготована вам мука вечная. Отыди, человеце, прочь отсюда. Бражник же возразил: скажи мне, господине, *кто еси ты?* глас твой слышу, а лица твоего не вижу и имени твоего не знаю. Отвечал ему: аз есмь Петр Апостол: мне даны ключи сего Царствия Небеснаго», и проч. После Апостола Петра выходят один за другим: царь ДАВИД, царь Соломон и Иоанн Богослов. Сочинение это оправдывает то самое *кроткое* пьянство, порок не особенно

¹ Утлый – дырвый; коропьяный, иначе кропийный, или кропинный, при церковнославянском «крѣла» – вретище. Сличи у Нестора по Лаврентьевскому сп.: «И рече Олег: исшййте пре (вариант: парусы) поволочиты (из дорогой ткани) Руси, а Словеном кропийныя».

видный, но тем не менее гнусный, против которого направлено приведенное выше второе наставление. Бражник извиняет себя тем, что хоть он пил по вся дни, но, по примеру древнерусских бражников, тропари которых так основательно порицает преподобный Феодосий, за каждым ковшом прославлял Господа Бога и в прочем не делал никакого зла. Так долго коренилось у нас это грубое понятие о безнаказанности *кроткого* пьянства, соединенное с языческим преданием о возлиянии во славу какого-то божества! Но послушаем, как говорит сам бражник: «Я хотя и бражник, по вся дни Божия пил, а за всяким ковшом Господа Бога прославлял, а от Него не отрекался; а никого не погубил и не убил; а жены от рождения своего до смерти своей не познал», и проч.

Припомним здесь кстати следующее о *Василии Блаженном*.

«Случися сему святому внити некогда в корчемницу, в ней же корчемник бяше зол сердцем, с поношением подающе пьющим вино, и с ним паче же напоминаям имене диявольскаго, глаголя часто к пьющим: “Тя да потребят дияволи!” И бысть егда святыи в корчемницу ону вниде, и став у дверей тоя корчемницы, и взираше на пьющих в оной вино и секиро; и абие за ним вниде во оную же един пияница трясыйся с похмелья своего, и прося корчемника, подавая ему пенязи, да даст ему вскоре испити вина. Корчемник же, объятый будучи многими пьющими, едва оныя пенязи принял, паче же со злобою сердца своего объят, егда подаде ему вино, вскоре злобы своея¹: “Чорт да поберет тя, пияницу, препятствующаго ми раздати вино лучшим тя!” И абие бес вскочи в сосуд вина. Он же, приняв от руку его вино, взяв сосуд со оным в шуйцу свою, знаменася крестным знаменем, и начат пити. Святыи же Василий начат на сие хохотати, плескати руками и глаголати к пиянице: “Добре, добре, о человеце, сотворил еси! Яко сия твори тако присно, да спасешия от язвы невидимаго врага нашего”. Егда же святыи сотвори сие, изрече пиянице такоя, абие вси сущии в корчемнице приступиша к нему и моляху его поведати им о смехе своем и о изречении им к пиянице.

¹ Так в рукописи, без сомнения, испорчено и пропущено: *рече*.

Святой, престав от смеха, и приступив к корчемнику и отверз уста своя, начат глаголати всем вслух, указуя на корчемника: “Яко подаде сей вино пити сему пьянице и изрече: диявол ты да поберет! И сей пьяница прекрестився, ябие диявол искочи из сосуда и, палим сый огнем, утече из корчемницы сея. Аз же сему и возмеявся, и смеюся, и хвалю помнящих Христа, и силу Честнаго и Животворящего Его Креста, отражаючи от знаменующихся крестом всю силу вражду”».

В XVII в., когда особенно стала распложаться у нас светская литература, преимущественно повествовательно-нравоучительного содержания, весьма часто переписывалась сатира на пьянство под названием «Повесть о высокоумном хмелю и худоумных пьяницах, или Повесть о хмельном питии, вельми душеполезна». Распространение этого сатирического сочинения в XVII в. со многими видоизменениями и вставками достаточно характеризует эту эпоху, когда возникло стихотворение о Горе-Злочасти, об этом злом духе, преследующем горемычного бражника.

И если самый порок, обличаемый в этих сочинениях, никому не был новизною, то, по крайней мере, обличение его, сделавшись предметом легкой литературы, приняло новейшую форму повести, рассказа, сатиры.

Но приведем несколько мест из *«Повести о хмельном питии»*, по рукописи архивной.

Повесть начинается предисловием, из которого явствует, что она должна была служить напутственным наставлением вообще от старшего и опытного человека молодому, вступающему на поприще жизни. Вручающий кому-либо эту повесть должен был вставить, вместо *имярек*, свое имя и имя своего клиента. Вот это предисловие: «Пишу тебе от недоумслия моего и малоумия моего, сколько Бог вразумит меня и твои святые молитвы помогут мне, и сколько разумею от моего безумия и *забвенного* ума. Потому что в Афинах не бывал, и с философами не жывал, и мудрости никакой не научился, и с риторами не беседовал, и книгам гораздо не навывк, и слагательному разуму от книг не научился. Итак, за любовь проста

пишу тебе, возлюбленный, во всем возлюбленному о Христе брату моему, *имярек*, много согрешивший и непотребный *имярек*, много челом бию, и писанейцем беседую в *расстоянии жития* следующими словами». Затем следует самая повесть под новым заглавием: *Причта*, то есть Притча.

«Был некий человек, который невоздержно пьянственное питье пил и всегда упивался. Не мог отстать от пьянства и злого запойства. Потому оставил церковь и лишился здравого ума; бежал от разумных людей, и все ради злого пьянства; даже в ярость впал. Благодать же Божия отступила от него, и предался он в разуме *неискусен* – творить *неподобное*; и так пребывал день и ночь, ненасытно прилежа пьянству, и имение свое расточил, и о доме своем радение оставил, и дом свой пустоте предал; жену же свою и детей *онищetil* и по миру пустил. И пребыл он в таком скверном житии около шести лет, день имея за ночь, ослепления ради от хмелю, а ночь – за глубокую тьму, омрачения ради своего и скверного жития».

Потом «в некоторое время истрезвился и пришел в чувство, *Богу наставляющу* его на спасение, отогнав от себя пьянство воздержанием. Молитвами же и слезами душевное спасение и телесное здравие получил и, в себя пришедши, скрепился».

Поймав *Хмелья*, связал ему крепкими узами руки и ноги и начал его подробно спрашивать в таких словах:

«Буйственный Хмель! Поведай мне свой род и начальную славу свою, и все свои злые козни и ухищрения поведай мне, и не утаивай от меня ничего, чтобы тебе избыть из рук моих невредиму. Много лет ты имел надо мною власть; а ныне я имею над твоею буйственной и бессрамною головою».

Затем начинает свою повесть высокоумный Хмель, олицетворение злого демона пьянства, нечто вроде нечистого духа Горя-Злочастия:

«Хмель же стал отвечать мужу тому все подробно. Аз убо Хмель от рода великого и вельми славна; силен и богат; добра у себя никакого не имею, а имею ноги тонки, а утробу прожорливую; а руки мои обдержат всю землю. Голову имею

высокоумную, а ртом я несовершенно. Язык имею многоглаголив, а очи у меня бессрамны. А вот моя пьянственная начальная слава». Далее идет повествование о Ное, в духе тех народных, грубых переделок, которые попадаются в наших рукописях о Китоврасе и Царе Соломоне и т.п.

«В древнее время был человек, имя ему Ной, праведен во всех человеках; люди же тогда жили в великом согрешении. И восхотел Господь скверну человеческих дел очистить, и сотворил потоп на земле. И послал к нему, Ною Праведному, ангела Своего, и повелел Ною сотворить ковчег; Ной же по ангелову благовестию созидал ковчег тринадцать месяцев, а жене своей не сказывал, куда ходит и что делает. Поспешник же мой, дьявол, желая меня, Хмеля, прославить, прикоснулся к жене Ноевой и сказал ей: “Жено! Поведай мне, куда ходит Ной, муж твой”. Она же сказала ему: “Крепок мой муж: не говорит мне своей тайны”. Дьявол же сказал ей: “Жено! Послушай меня: есть трава по рекам, вьется по деревьям; имя ей Хмель. И ты ступай, нарви травы той цвету, упарь и уквась ее; и тем его напой: и он поведаст тебе все, куда ходит и что делает”. И сошел Ной с горы по обычаю, пищи ради; и сказал жене своей: “Жено! Дай мне квасу; от работы своей сильно хочу испить”. Жена же, налив чашу, подала ему. Ной выпил и похвалил и сказал: “Нет ли еще?” Жена дала ему еще две чаши. Испивши, Ной лег опочить. А жена начала его ласковыми словами спрашивать: “Куда, господине мой, ходишь и что творишь?” Ной и рассказал ей все *по ряду*. Наутро пошел в горы и увидел ковчег свой разорен, и стал плакать. И явился ему ангел Господень и сказал ему: “Не велел я тебе поведать дела этого жене твоей. Услышал про то дьявол и разорил твой ковчег”. – И с того времени стал я, Хмель, славен по всей земле, и распространилось имя мое во всех человеках».

Этот рассказ о Ное, при всей своей грубости, имеет в истории нашей древней литературы особенный интерес потому, что, будучи заимствован из апокрифических библейских сказаний, через народные рассказы, он переделан на русские нравы. Тут есть и квас, и брага с хмелем, и коварная жена,

хитростью выведавшая у своего мужа тайну. В следующих затем словах Хмеля нельзя не видеть сходства с приведенным выше отрывком из «Пчелы».

«Когда захочет человек причаститься мне, и выпьет чашу малую, единую, и та ему будет во здравие; а другая в веселие, а третья в отраду, а четвертую выпьет, и та ему будет во пьянство – чашку разумеи *душник* мерен¹. И тогда начну я место себе строить в человеке том. Когда он выпьет пятую и шестую, тогда обрящу в нем покой мой добр и начну всеми суставами его владеть. И сотворю во главе и в утробе его многую теплоту: утроба же его и сердце пожелают многого питья. И довольство его отниму от него, и *вложу* его в пьянство безмерное; и сотворю его смела и буйна, горда и величава, суетумудрена и тщеславна, многоречива и самохвальна. И будет он прекословить и браниться и биться до крови и до смерти. *Елико бо человек пьет, толоко мне, Хмелю, силы подает*. И когда я умножусь во главе и во утробе его, тогда одолею душевную и телесную силу его; и начнет колебаться и шататься, как древо, ветром колеблемо; и учнет падать и валяться, как колода, порываем мною; и учнет разбиваться о древа и о камение. Наутрие же сотворю ему болезнь, и скорбь, и уныние, и мрак, и печаль, и воздыхание, дондеже причастится паки ко мне».

Потом похвается Хмель, как он властвует над людьми всякого чину и губит их, когда они с ним спознаются. Как в Пляске Смертей безобразный остов является неразлучным спутником особ разного сословия, так и высокоумный Хмель дружится и знает с светскими и духовными, с боярином и селянином, с богачом и мастеровым работником; не забывает, между прочим, и доброй жены, которой сулит беду и разврат и забвение всех семейных обязанностей супруги и матери, если только она его, Хмеля, полюбит.

¹ Это замечание – вероятно, позднейшая вставка, или глосса переписчика – прибавлено для того, чтобы усилить впечатление от целого ряда одной за другою выпиваемых чарок. Писец, а может быть и сочинитель, знал по опыту, что четырьмя обыкновенными чарками не споишь; потому наивно прибавил, что здесь разумеется *мерный душник*, вероятно мера, выпиваемая одним духом, за один дух, как обыкновенно пивали русские богатыри.

Так как наш горемычный молодец в Горе-Злочастии был человек зажиточный и промышленный, то послушаем, что говорит Хмель о богатых и мастеровых.

«Если начнет меня любить богатый, доспею его скорбна и глупа, и будет в раздранной ризе и во утлых сапогах ходить; а у людей учнет взаймы просить, но ему не дадут; да впредь ему добра не видати».

«Если содружится со мною какой мудрой и умной коего чину мастеровой человек; и отыму я у него мастерство, и ум его и смысл; и учиню его в воли своей; и сотворю его, как единого от безумных. А с похмелья и не со многого питья пьян бывает. И воздвигну в нем похоти плотския и помыслы злыя; и потом ввергну его в большую погибель. От Бога не будет помилован, а от властей не будет пожалован, а от людей будет вельми посрамлен».

По обычаю старинных повествователей требовалось к концу рассказа удовлетворить читателя полезным, нравственным выводом. И потому бывший пьяница, державший Хмеля в оковах, выведывает от него, как же спастись от пьянства. Хмель открывает ему тайну: когда пьяница проспится, то пусть выпьет, но немножко (потому что вдруг покинуть питья не может); затем пусть *проходится* и потом уже примется за *духовный подвиг*. Конечно, не стоило держать Хмеля на цепи из-за такого наивного результата; но сочинитель почитает себя вправе вознаградить за это узника свободой: «И абие муж той разреши Хмеля от уз, глаголя: “Иди к своему поспешнику, иже над пианством, бесу; и аз убо тебе, твоя злая кознования выслушав вся, всяко потом тебе не учну касатися вовеки”».

Этим оканчивается сама повесть. Но автор прибавляет, в виде заключения, трогательное увещание, в котором между прочим опять касается пагубного возрастания в числе выпиваемых чаш. Впрочем, наивно снисходит он к слабостям своего читателя, разрешая ему *кратерцы* (чашечки) *две или много что три*: «А боле сего отнюдь, возлюбленне, никако же не пей, да без смущения пребудеши и спасения не лишишися».

В связи с повестью о Ное в старинных русских сборниках встречается рассказ о *происхождении винокуренья*. Будто бы на Аравитских горах оставалось до позднейших времен то зелье, из которого было сварено пьяное пойло для Ноя. *Пьяный бес*, желая обогатить и ввести в честь некоторого человека, добыл ему этого зелья и научил его курить вино. «И оттуда разнесся то хитрое зелье, сий речь, нынешнее вино, рекомая горелка, по всем странам и градом, в Цареград¹, и в Литву, и в Немцы, и во вся грады, и к нам во свято-русскую землю»².

Вслед за повестью о Хмеле в рукописях XVII в. иногда вписывались переписчиками другие сочинения о том же предмете. Так, в той же архивной рукописи далее следует еще сочинение о пьянстве, под названием «*Тропник*», и за ним еще стихотворение, писанное силлабическими виршами: «Двое-строчию о безмерном питии и о злом запойстве». И в Румянцевском сборнике после повести о высокоумном Хмелю вписано «*Слово о ленивых и о сонливых и упьянчивых*», то есть упьянчивых. Как «Тропник», так и это «Слово» заслуживают внимания читателей.

«Тропник» – собственно творение Иннокентия, папы Римского, вообще нравоучительного содержания, но в Архивном сборнике есть не что иное, как собрание разных изречений только о вреде пьянства с присовокуплением некоторых *историй*, как церковных, так и мирских. В таком же виде располагаются наставления в «Пчелах», разделенные на главы: об уме, о богатстве, о счастии и т.п.; так что этот «Тропник» можно рассматривать как главу из «Пчелы» о пьянстве.

Остановимся на двух светских историях. Одна помещена между рассказами о Сампсоне и Юдифи:

«Греческий царь Михаил со игроцем Василием в пьянстве изгубили зеркало; а то зеркало винных людей без суда обличало. Да среди двора царева стояло райское древо со многими птицами; да на цареве ж дворе была палата от древ негниющих, а в палате были три камни, аки корчаги, день

¹ В рук. «в цари».

² Костомаров Н. И. Памятники старинной русской литературы, 1860, с. 137.

и ночь светили: то есть все в пьянстве изгубили». Эта статья взята из Хронографов.

Другая история помещена в конце «Тропника», перед заключением. Она особенно любопытна по характеристике русских нравов начала XVII в.

«Как стоял Владыслав Жигимонтович под Москвою; и сметили Поляки, миром вина подвезли на Ходынку; продавали питии ковш по московске. И Московские люди на вино падки: множество вина покупая, пили. И тогда Поляки на Ходынке за семь верст от белого города Московских людей посекли 2030». Далее идет стихами:

А все сие от пианства учинилось,
Толико телес под меч подклонилось.
Они себе погубили,
Что вельми много вина пили.
Только было им вина не много пити,
И такой бы силе потраченной не быти.

Затем автор заключает «Тропник» следующими словами: «И во многих писаниях о пианстве много обретох писано, где что от запойства изгибло; и много zde не писах; по не мало вкратце нечто объявих, пользы ради слышащим. Аще бы нам вино в меру славя Бога пити; ино было бы добро, и Богу угодно, людем не проторно, убогим необходимо, вельможам и властителем росправно, сиротам приятно, нищим кормно, попам стройно, а мастеровым бы людем было сытно».

Еще замечательнее в литературном отношении «Слово о ленивых и о сонливых и упиянчивых». Это стихотворение в народном духе, по складу, а частию и по мыслям довольно сходное с «Горем-Злочастием». В рукописи оно писано в сплошную строку, и в начале с припискою обращения, приличного поучению или слову, но не принадлежащего этому стихотворению. Вот оно все сполна:

О чадо мое любимое!
Размотряйтесь и разумеите истинну.

Не долго спите, не долго лежите;
 Якожь многожды спати имамы без меры,
 Добра не добыти, а лиха не избыти,
 А славы добрые не получитьи,
 А красные ризы не носити,
 А медвяны чаши не испивати,
 А своего хлеба не едати,
 А Богу и князу милу не бывати,
 А сладости не видати.
 А беда его по голеням бьет,
 А недостатки дома живут,
 А раны по плечам лежат,
 А хула по ушима его,
 А уныние на главе его.
 А оскомина ему на зубех,
 И печаль ему на сердце;
 А во чреве у него воркота,
 И во всех жилах и во удех у него слабо,
 И убожие у него в калите¹ сedit,
 А в прикалитке себе гнездо свило.

Стихотворений о вреде пьянства, как кажется, довольно много было слагаемо в XVII в. В сборнике, откуда взяты мною повесть о Волоте Волотовиче и несколько сатирических пиес, помещено следующее *«Слово о пьянстве»*, очевидно, основанное на приведенной выше *«Повести о хмельном питии»*.

Аще кто станет много вина испивати:
 И будет беды и бесчестия претерпевати,
 И по сем с хмелем содружитца
 И отчаян ко всем явитца.

Сие ево Хмелево дружелюбие и к пияницам похваление:

Аще содружитца со мною властелин,
 И он будет аки глупый поселянин.

¹ В мешке, в суме.

Аще содружитца со мною власть.
Тогда постигнет его вскоре велика напасть.

Аще содружитца со мною игумен.
Ходить начнет с сумою меж гумен.

Аще содружитца со мною протопоп,
И он будет глупый пустопоп.

Аще содружитца со мною поп,
И он будет аки кабацкий кот.

Аще содружитца со мною чернец,
И он будет аки верченой жеребец.

Аще содружитца со мною черница,
И она будет непостоянная в монастыре жилища.

Аще содружитца со мною какова чина муж,
И я ему сотворю всяких злых нужд.

Аще содружитца со мною жена,
И она будет мужу строптивая жена.

Аще со мною поселянин содружитца,
То все село его пусто сотворитца.

И станет расти вместо пшеницы крапива,
А он безпрестани станет желати вина пити.

И тогда, яко гнусная свиния, будет скитатися,
.....в скаредной грязи валятися.

И потом впадет в великия беды
И совершенныя злые погибели.

Аще кто от меня от хмеля не истрезвится.
То злою смертию в бедном житии скончится.

Того ради подобает отстати.
Чтобы от него зле не страдати.

Аще кто от него не престанет,
В сих бедах всяко постраждет.

Начало болезнем от пьянства,
И злое творение от безмернаго запойства.

Пьянство от Бога отлучает,
И велию пагубу души содевает.

Аще кто безмерно станет пити,
И утробу свою дуплити:

Многие болезни от пьянства бывают,
Вельми вся уды с него растлевают.

Мозг во главе истгивает,
И вся кости зельне сокрушаютца.

Жилы истончеваются,
И силы в нем умаляютца.

Образ изменитца,
И лице обрюзгло явитца.

Очи не видят.
Уши не слышат.

Нос люте зловонит.
Уста смрад испущают.

Хребет погорбляет,
И брюхо ссыхаетца.

Руце трясутца,
Нозе не гнутца.

Весь одряхлеет.
Ничем не владеет.

О горе в сем вѣце пьянице
И в будущем вѣце злое мучение.

Лутче от сего пьянства престати
И в трезвости и молитве пребывати.

И трезвенный квас не буяючи пити,
И тем себе полезно дуплити.

Или живобыстрая пити вода.
Не мутящая, ниже колебая ума.

Народный рифмоплет, начитавшись силлабических виршей, создавал себе более удобный размер, но еще не умел ладить с искусственным стихом. Тривиальностью своею это слово напоминает не только подписи к лубошным картинкам, но и сатиры Кантемира, составляя переход от древнерусских филиппик против пьянства к грубой сатире начала XVIII в.

IV

Показав отношение Горя-Злочастия к господствовавшему на Руси пороку и к сочинениям, в которых он обличается, мы должны заметить, что, ограничившись только сказанным, мы оставили бы нетронутую важнейшую и существеннейшую сторону, которою стихотворение касается действительности, — именно отношение его к жизни семей-

ной. Несчастный молодец является непослушным сыном и вероломным – из подозрительности – женихом. Своевольно вышел он из своей семьи и, сколько ни скитался по чужой стороне, не нашел семейного покоя, не обзавелся семьей вновь, не свил себе гнездышка. Родительское благословение, которым и начинается рассказ о злосчастии доброго молодца, есть главная двигательная сила всех нравственных интересов стихотворения. Куда бы несчастный ни пришел, чтобы ни предпринял, сколько удачно бы ни шли дела его, всегда и везде несет он на своей совести тяжелый грех – он отказался от *отца* и *матери*, от *роду* и *племени*. Рассматривая стихотворение с этой точки зрения, не можем не заметить, что оно ясно указывает на эту эпоху, когда узы *семейные* и *родовые* считались столь священными, что уже только одно нарушение их, как величайший грех, влекло за собою неминуемые бедствия. Не покорился молодец отцу с матерью и за то должен был поклониться и покориться нечистому Горю-Злосчастию – вот нравственная связь родительского благословения, которым начинается рассказ, с беспощадными преследованиями, которые претерпевает молодец от неумолимого своего спутника и которые составляют главный предмет повести. Ту же нравственную мысль выражают старинные пословицы; например, в Архивном сборнике XVII в.: «Кто не слушает отца да матери, тот станет слушать телячьей кожи», то есть плети, кнута; в рукописном сборнике 1749 г.: «Не слушавши родителя, послушаешь палача». Именно таким палачом выведено Горе-Злосчастие, которое бессемейному бобылю навязалось на шею и, как бы в насмешку над неудачною его попыткою обзавестись женою и домиком, сулит ему свою собственную семью с родственниками *гладкими, умильными*.

Но войдем в некоторые подробности о выведенных в нашем стихотворении семейных отношениях.

Первое, на что обращается наше внимание, – это родительское наставление, освященное благословением, которому народная песня недаром дает эпитет *великое*: «благословение великое». Наставление родительское состоит в тесной связи с

общим направлением нашей древней литературы, направлением по преимуществу назидательным: потому что великая задача, разрешавшаяся нашими грамотными людьми в течение многих столетий, главнейшим образом состояла в том, чтобы *просветить, образовать* те грубые массы населения, которые встречала грамотность, разносимая по далеким концам нашего Отечества благочестивыми поборниками *учения книжного*, то есть просвещения.

Простота в изложении первоначальных, так сказать, элементарных понятий нравственности и религии, иногда пленяющая своею детски добродушной наивностью, составляет отличительную черту большей части поучений, сложенных просветителями Древней Руси. Таковы, например, поучения преподобного Феодосия, Луки Жидяты. Вот как начинается свое слово один из русских ораторов, занесенное в «Златую Цепь» XIV в.: «Придите, братия и сестры, придите, малые и большие, придите, попы и учителя правой веры! Придите и послушайте не *пустотных басен*, но правой веры учения. То на вред душе, а это на спасение, и на погибель бесам, и на прогнание грехам. Начну же говорить *не завито, ни покровенно*, чтобы всяк разумел. Братия, первое: приняв святое крещение правой веры, научимся бояться Бога и творить волю Его», и т.д. С тою же простотою и снисхождением к первоначальным потребностям своих слушателей продолжает этот оратор, призывая к просвещению не только грамотных, но и *не умеющих* грамоте, которых на первый раз обязывает немногими краткими молитвами¹; подобно тому как Владимир Мономах советует своим детям беспрестанно читать, сидя на коне, по крайней мере «Господи помилуй», если они не знают никакой другой молитвы.

Впрочем, мы вовсе не имеем намерения распространяться в этой статье о предмете столь обширном и разнообразном, какова назидательная литература в памятниках нашей древ-

¹ Вот подлинные слова рукописи: «Подобает же себе пети неумеющим грамоты, сие им пети: Святы Боже 3, Пресвятая Троице, Отче наш. Господи помилуй».

ней письменности. Надобно же было коснуться этого рода произведений для того, чтобы выставить в надлежащем свете *поучения родителя детям* как одну из господствующих форм древнерусского красноречия. Отец являлся здесь в отношении к детям не только главою семейства, но и просветителем, наставником в важнейших правилах нравственности: он в тесном круге своей семьи совершал то же великое дело просвещения, те же духовные подвиги во имя истины и добра, которые на великом поприще широкой России представлялось совершать Кириллу Белозерскому, Стефану Пермскому, Зосиме и Савватию Соловецким.

Само собой разумеется, что и поучение детям, равно как и прочие литературные формы, вошло в нашу словесность по образцам греческим. Владимир Мономах имел перед собою не только поучения юношеству св. Василия¹, как он сам об этом говорит, но, вероятно, и некоторые другие сочине-

¹ Для любителей родной старины предлагается здесь сличение отрывка из «Поучения» Мономахова о Василии Кесарийском со словом этого святителя по той же рукописи «Златой Цепи»: «Поучение Святаго Василья о Житиѣ семь суетнем»:

Из «Поучения»

Владимира Мономаха

Якоже бо Василий учаше: собрав ту уноша, душа чисты, нескверни телеси худу, кротку беседу и в меру слово Господне, яди, питыю без плища быти; при старых молчати, премудрых слушати, старейшим покорятися, с точными и меньшими любовь имети; без лукаи беседующе, а много разумети; не свереповати словом, ни хулити беседу, не обило смеятися, срамлятися старейших, к женам нелепым не беседовати, долу очи имети, а душою горе, прибегати, не стрекати учить, легких власти ни вкую же имети, еже от всех честь.

Из «Златой Цепи»

Удобрение нраву, телесно удручение, глас смирение (вм. — я), ядение и питье бесклича с въздержанием, пред старци молчание, пред мудрейшими молчание и послушание, с подобными любовь имети, с меньшими любовное сочтание и наказание; плотских любосластных вещи бегати; мало глаголати, а боле разумевати; не дерзу быти, словом ни пререкаати, в речех не скоро в смех впадати; ссоромаживу (т.е. *стыдливу*) быти, очи долу имети, а душою горе; не отвещевати противу, не роптати, послушливу быти до смерти.

Сличи это место с выпискою из Поучения Василия Кесар. В 17-й гл. «Домостроя»..

ния в этом роде. Так, в «Изборнике» Святославовом 1076 г. встречаются трогательные поучения *Ксенофонта* двум своим сыновьям, святой *Феодоры* сыну. Для примера приведем последнее: «Блаженная Феодора, взяв свое детище на колени, лобзала его, говоря: “Сын мой любимый! Время кончины моей пришло. Иду, откуда уже не возвращусь. Не говори, что осиротеешь. Бог и старшие тебе вместо отца, сверстники – братья, малые – чада. Будь воздержан. Воссылай к Богу молитвы, третий час и девятый, и вечернюю и утреннюю хвалу. Сын мой! Терпи голод, и насытишься. Подавай алчущим хлеб свой и одежду свою нагим. Чужого добра не желай. Зла не говори брату своему. Мир имей со всеми. Будь кроток, не славолюбив. И когда тебя вопрошают, отвечай с тихостию. Не радуйся беде твоего врага. Не дивися доброте лица. Если на кого слышишь (?), то моли за него. Болящих посещай, старых утешай, убогих напитай, скорбящих утешь, заблуждающихся научи. Вдовицам будь помощник. Мертвых погребай. Не бойся пакостей дьявола: они бессильны. Не бойся и мятежей его. Молись, да не внидешь в напасть. А если внидешь, опять молись, дабы ее избыть. Трудись всегда, да видит Господь труд твой и пошлет тебе Свою помощь. Если во всем будешь поступать так, то в Царствии Божии водворишься”». Поучение Ксенофонтово, между прочим, замечательно тем, что в нем отец приводит в пример детям собственную свою жизнь, как это делает и Мономах в своем сочинении. «Не укорил я никого, – говорит Ксенофонт, – никому не вредил, никому не завидовал, не презирал нищих, не помышлял о чужом добре, не познал жены другой, кроме вашей матери. Так и вы живите, дети мои, да и вас ублажит Господь», и т.п.

В старинных рукописях нередко встречаются безыменные поучения от отца к сыну или вообще к детям. Древнейшие из таких сочинений носят на себе характер по преимуществу религиозный. В позднейших к религиозному и византийскому элементу присовокупляются наставления практической, житейской мудрости. К древнейшим принадлежит, например, «Слово некоего отца к сыну, слово душеполезно» в той

же «Златой Цепи» XIV в. Вот как оно начинается: «Сын мой! Чадо мое! Приклони ухо твое и послушай отца своего, советующего тебе спасение. Чадо! Приблизь разум сердца своего и внеми глаголам родившего тебя». Возвышенный образ мыслей и человеколюбие составляют содержание таких поучений. Как, например, благородно следующее наставление в том же поучении: «Не стыдися всякому созданному во образ Божий главы своея поклоняти».

Позднейшие поучения идут об руку с переделками «Пчелы», с собраниями изречений мудрецов и великих людей, известными в рукописях XVII в. и в старинных печатных изданиях XVIII в. под именем «Апофегмат», а также с повестями и сказками наставительного содержания. Так, уже выше было замечено, что в Румянцевской рукописи XV в. записано поучение отца сыну, составленное русским, под влиянием арабской сказки, издавна переведенной на славянский язык под именем повести или сказки о *Синагрипе*. Вот некоторые из наставлений этого поучения: «Чадо, отца своего почти, да имение свое тебе оставит; в ночь без оружия не ходи: кто знает, с кем встретишься; если не хочешь есть, то не ешь, да не назовешься *объядчивым*; если тебя позовут на обед, то по первому зову не ходи, а если позовут в другой раз, то знай, что тебя чествуют, и иди с честью; если хочешь дружить с другом, то прежде искуси его: скажи ему свою тайну, а через день с ним поссорься; и если он объявит твою тайну, то не друг», и т.п.

В полном своем развитии родительское поучение является в половине XVI в., в сочинениях иерея Сильвестра, именно в «Домострое» и в «Послании и наказании от отца к сыну». Не будем теперь говорить о «Домострое», об этом наставительном сочинении, объемлющем весь внутренний быт русского человека XVI в.; это увлекло бы нас слишком далеко за пределы нашей статьи. Но не можем перейти молчанием «Наказания от отца к сыну», тем более что в нем находим перечень важнейших наставлений, изложенных подробнее в отдельных главах «Домостроя».

В своем «Наказании» Сильвестр соединяет в одно стройное целое древнейшие поучения религиозного характера и византийского происхождения с правилами житейской мудрости, выработанными русским здравым смыслом и опытностью. Начинает он почти так же, как тот благочестивый отец, которого слово, обращенное к сыну, мы заметили в «Златой Цепи». «Милое мое чадо, дорогое! Послушай отца своего наказание, родившего тя и воспитавшего в добре наказании и в заповедех Господних». Приводит в образец свою собственную жизнь, как это находим у Ксенофонта в «Изборнике» Святослава 1076 г. и у Владимира Мономаха. Даже, может быть, в этом месте «Наказания» Сильвестр подражал Ксенофонту не только в мыслях, но и в самом порядке изложения, как это кажется из сличения того и другого сочинения¹.

Едва ли после этого сличения можно сомневаться, что Сильвестр имел у себя под руками поучение Ксенофонта, вероятно, в позднейшем списке.

К наставлениям чисто религиозным Сильвестр присоединяет мудрые и добрые советы, как поступать с людьми

¹ Например:

Из «Наказания» Сильвестрова

Не погреших никогда же церковного пения, от юности своея и до сего времени, кроме немощи.

Ни нища, ни странна, ни убога, ни скорбна, ни печальна, никогда же презрех, кроме невидения.

И в темницы болна и пленена, и из работы должна, и во всяких нуждах, по силе окупих, и гладных по силе окормих.

Из Святославова «Изборника» 1076 г. (без соблюдения носовых и йотированных гласных)

Не оставих цркви божия вечер ни заоутра ни полоудне.

Не презьрех ништиих, ни оставих странна, и печальна не презьрех никьгда же ниже втьмницах заключении, потребная им даях; ниже в пленьницах избавих.

Далее у Сильвестра вставка, весьма важная по подробностям, характеризующим эпоху и образ мыслей этого замечательного человека, именно о том, как он, отпуская на волю своих служителей, заботился, как отец, о судьбе их. Но потом опять входит в тот же порядок изложения, который замечаем у Ксенофонта.

подначальными, как пецись об их благе, как верою и правдою служить царю. Все это изложено так просто, так удобно-применимо и убедительно, как излагали только лучшие из наших древних просветителей. Впрочем, не надобно забывать, что рядом с этими в высшей степени существенными вопросами жизни Сильвестр со свойственною нашей старине наивностью входит в некоторые мелочные подробности об умении жить и вести свои дела расчетливо. Например: «Гостей приезжих у себя кори; а с соседями и знакомыми любовно живи, *о хлебе и о соли, и доброй сделке, и о всякой ссуде*. А поедешь куды в гости, поминки (т.е. *подарки*) не дороги вози за любовь». Как в этом расчетливом хлебосольстве и в подарках *не дорогих* наивно выражается наша старина! Подобно Владимиру Мономаху, Сильвестр советует на пути угощать тех, с кем придется встретиться: «А в пути, от стола, есть подавай домовным государем (т.е. *хозяевам домов, где будешь останавливаться*), и приходящим, и их с собою сажай за стол, и питейца также подавай: а маломожным милостыню давай. Будешь так поступать, то везде тебя будут ждаты и встречать, в путь провожать; от всякого лиха будут беречь; а на дороге не разобьют; того ради кормят: добраго за добро, а лихова от лиха: тот на добро обратится. Во всем в том убытка нет: в добрых людях хлеб-соль заемное дело, а поминки (т.е. *подарки*) также, а дружба в век, а слава добрая. А на дороге, и в пиру, и в торговле отнюдь сам брани не зачини; а кто излает (т.е. *обругает*), терпи Бога ради, а от брани уклонися: добродетель злобу преодолевает; ибо Господь гордым противится, смиренного Бог любит, а покорному Бог

Не познах другия жены, разве матери твоея; еже с нею обещахове, то и сотворих о Бозе. Соверши, Христе, християньски скончати живот свой, в заповедех Твоих!

Далее идет обращение к сыну: живи, чадо, по християнскому закону, и т.д.

Не помыслих на доброту очюю. не познах жены другия, разве матери ваю, и та дондеже ва роди, и потом ештене познах ея. нъ свештаховеса чистою съвостью телесною. и о госпде моудре схраниховеся. по православьнеи всякой вере: тако сътворих до смрътьнааго дне. Тако и вы живета чяде, и т.д.

благодать дает». Кроме пословиц, едва ли где в другом месте высказывался так сильно и метко этот русский здравый смысл, как в сочинениях Сильвестра. И как ловко принаравливается Сильвестр к обстоятельствам жизни, как просто и легко умеет извинить личные свои выгоды и согласить их с требованиями совести! «Если людям твоим случится с кем брань где-нибудь, и ты своих брани, – продолжает он, – а *кручиновато* дело, ты и ударь, хоть и твой прав: тем брань утолишь, также убытка и вражды не будет. Да еще недруга напоить и накормить хлебом да солью: ино, вместо вражды, дружба». Как это все практично! Во-первых, не будет убьика, а во-вторых, и совесть спокойна: ты покоришься врагу; стоит только ударить своего, хотя бы он и прав был!

Но возвратимся к «Горю-Злочастию». К объяснению этого стихотворения относятся следующие два места из Сильвестрова «Наказания». Первое место: «Возненавиди, якоже милаго, душетленного, хмельного питья. Господа ради отверзи от себя пьянство! Ибо в сем недуге все злые рождаются обычаи. Если от сего сохранит тебя Господь, вся благая и полезная от Бога получишь, и от человек честен будешь, и души своей *просвет* сотворишь на все добрыя дела». Другое место еще полнее выражает мысль злополучных родителей в «Горе-Злочастии»: «А не всякому духу веруй: доброму ревнуй; лукавых и законопреступных во всяких обычаях отнюдь не люби; а законный брак со всяким опасением храни: до кончины живота своего чистоту телесную храни; кроме жены своей не знай никого. И пьянственного недуга такоже берегися: *в двух сих главизнах вся злая сводятся*, до ада преисподняго; и *дом пуст; имению тщица*; и от Бога не помилован будешь, и *от людей бесчестен и посмеян и укорен, и от родителей проклят*». Не сбылось ли все это с нашим добрым молодцем?

Стало срамно молодцу появиться
К своему отцу и матери,
И к своему роду и племени,
И к своим прежним милым другом.

Когда он сидел повеся голову на пиру у добрых людей в чужой стороне, его спрашивали:

Зачем ты на пиру не весел сидишь,
Кручиноват, скорбен, не радостен,
Ни пьешь ты, ни тешишься,
Да ничем ты на пиру не хвалишься?
Чара ли зелена вина до тебя не дохаживала?
Или место тебе не по отчене твоей?
Или милые дети тебя избидели?
Или глупые люди немудрые
Чем тебе, молодцу, насмеялися?

К этим двум местам из «Наказания» надобно присо-
вокупить следующее из самого «Домостроя»: «Когда зван
будешь на брак, не моги упиваться до пьянства, ни поздно
сидеть, потому что во многом пьянстве и в долгом сидении
бывает брань и свара (т.е. *ссора*), и бой, притчею (т.е. *слу-
чаем, бедою*), и кровопролитие, и ты, быв туто же, если и
не бранишься, ни дерешься, будешь в той брани в драке не
последний, но первый, потому что долго сидишь и брани
дожидаешься¹. И государю (т.е. *хозяину*) в том на тебя молва
же: спать к себе нейдешь, а домочадцам покоя в том нет, и
расправки с иными зваными. Если же упиешься допьяна, а
к себе спать не сойдешь или не съедешь, *тут и уснешь, где
пил*, и будешь небрегом никем же, ибо люди многи, а не ты
един. И в том во своем пьянстве и небрежении платье на
себе изгряднишь и колпак или шапку истеряешь: если будет
денег в мошне или в калите (*в мешке*), то выймут; ино в том
государю (хозяину), у кого пил, на тебя кручина, а тебе на-
ипаче: се изтерялся! а от людей срамота, и молвят: *где пил,
тут и уснул*; кому его беречи, самому пьяну. Видишь ли,

¹ Слич в поучении Акира, в сказке о Синагрипе: «Чадо, егда бой бывает, и ты не ходи, а придешь, и ты не смейся, а в смеху безумие исходит, а в безумии свар, а в сваре тяжба, а в тяжбе бой, а в бою смерть, а в смерти грех рождается». В поучении Румянц. сборника XV в.: «Сыну, в пиру не седи долго, егда преже изхода твоего изженеть тя».

каков срам, и укор, и тщета имению во многом пьянстве! А если сойдешь или съедешь, а в пьянстве во многом, и *ты на пути уснешь*, а до дому не доедешь; постраждешь горше первого: *соймут с тебя и все платье, и что имеешь с собою, и не оставят и ни срачицы*. А если не истрезвишься и в конец упьешься, – реку: с телом душу отщетишь: многи пьяни от вина умирают и на пути озябают» (гл. XI). Как верно предсказана в этом поучении судьба нашего бражника! Когда его друг и названный брат, задумав его ограбить, сначала напоил допьяна, тогда:

Упился он без памяти,
И где пил, тут и спать сложился.
Понадеялся он на брата названого.
Как будет день уже до вечера,
А солнце на западе.
От сна молодец пробуждается,
В те поры молодец озирается:
А что сняты с него драгие порты,
Чары¹ и чулочки все поснимано.
Рубашка и портки все слуплено,
И вся собина² у его ограблена,
А кирпичек положен под буйну его голову.
Он накинута гункою³ кабацкою,
В ногах его лежат лапотки-отопочки⁴,
В головах мила-друга и близко нет.

Из сличения этого места с «Домостроем» очевидно, как типичен и согласен с действительностью выведенный в нашем стихотворении герой-бражник.

Тем же общим характером, тем же отсутствием индивидуальных подробностей отличается и самое поучение, кото-

¹ Черевики.

² Именье, рухлядь – как и доселе кое-где в областном языке.

³ Отрепьем.

⁴ Отопок – отоптанный, изношенный лапоть, отшметок.

рым отец и мать напутствуют бражника. Некоторые из наставлений даже дают повод подозревать: не был ли знаком автор этого стихотворения с поучением Акировым и русскими его переделками? Для сличения вот пример:

Не ходи, чадо, в пиры и в братчины;
 Не садися ты на место большее;
 Не пей, чадо, двух чар за едину.
 Еще, чадо, не давай очам воли:
 Не прельщайся, чадо, на добрых красных жен

 Не бойся мудра, бойся глупа.

 Не дружися, чадо, с глупыми, немудрыми.

 (Не) буди послух лжесвидетельству.

В поучении Акира: «Пришед в пир, и ты не садись в большем месте, и придут иные, меньше тебя, и они подвинут тебя в большое место, и ты будешь честен¹; чадо, до дна чары не пей; чадо, на женскую красоту не зри, та бо красота сладит аки медвяная сыта, а после горчае желчи и полыни травы будет. — Чадо, лучше с умным великий камень поднять, нежели с безумным вино пить. — Чадо, аще умнаго человека послушаеши, и ты аки сахару насладишися. — Чадо, на друга не клевети и *лжи послух не буди*».

¹ Сличи в той же «Златой Цепи» «Словцо о друзех»: «Другом же малым и великим покаряйтесь. или на пир зване будете, сядите на последнем месте по еуангелю. рече бо егда зван будеши на брак не сяди на преднем месте, егда кто честней тебе будет званных и пришед звавши ты и речеть ти дружи даиже сему место и тогда начнеши с соромом поседатися ниже, но егда зван будеши на пир, шед сяди на последнем месте да егда придет звавши ты и речеть ти друже сяди выше, и тогда будеть ти слава предо всеми сядящими с тобою, яко всяк возносяся смириться а смеряйся вознесется». Сверх того, наставление о том, чтобы знаться и дружить с мудрыми, а не с глупыми, имеет позади себя целые трактаты о мудрости и глупости в «Пчелах», как переведенных, так и переделанных, откуда они вошли в «Слово о Данииле Заточнике».

Замечательнейшее из прочих наставлений родительского поучения в нашем стихотворении, выходящее из ряда общих мест, касается сохранения доброй славы *рода-племени*. «Бойся глупых, – говорят отец и мать своему сыну, – чтобы глупые не сняли с тебя дорогих одежд, чтобы не причинили тебе позора и стыда великаго и *племени укору и поносу бездельнаго*».

Само стихотворение указывает, что под племенем здесь разумеется целый род, а не одна семья отца и матери. Когда молодца ограбили:

Стало срамно молодцу появиться
К своему отцу и матери
И к своему роду и племени.

V

Теперь остается нам рассмотреть другой эпизод, которым наше стихотворение соприкасается с бытом семейным. Это неудавшаяся женитьба доброго молодца в чужой стороне. Когда он «присмотрел себе невесту по обычаю», Горезлочастье, этот демон его нечистой совести, явившись ему во сне, возбуждает в нем мрачные подозрения:

Откажи ты, молодец, невесте своей любимой;
Быть тебе от невесты истравлену,
Еще быть тебе от тое жены удавлену,
Из злата и сребра быть убитому!

Ужасная перспектива жениху, который уже созывает «любовных гостей» на брачное к себе пиршество! И какое спасение указывает ему этот злой демон?

Ты пойди, молодец, на царев кабак:
Не жали¹ ты, пропивай свои животы!

¹ Не жалей.

Итак, в семейной жизни сулит ему Горе разврат и смерть, в бродячей, холостой – пьянство и нищету, а затем – грабеж и убийство. Положение поистине ужасающее, отчаянное!

Какие же основания, какое право имел наш злосчастный герой заподозрить свою невесту если не в полной готовности на такое ужасное преступление, по крайней мере – в способности, в расположении к этому делу? (Потому что совет приснившегося Горя-Злочастия не что иное, как голос его собственного боязливого подозрения.)

Во-первых, предположим, что все это черная напраслина *излукавившагося, нечистаго* Горя. Положим, что уважение к своему роду-племени заставляло древнего русского человека, замкнутого в узкий круг семейных и родовых отношений, смотреть недоверчиво и враждебно на все, что выходило из этих тесных границ. Положим, что наш герой был внутренне убежден в непрочности своего благосостояния на чужой дальней стороне, и притом нажитого без родительского благословения. Положим, что он не верил в счастье своей новой семейной жизни, в счастье, задуманное без ведома отца и матери и не напутствуемое их советами и молитвою. Во всяком случае, надобно признаться, что он имел самые грубые понятия о человечестве; потому что орудием своей казни, своим палачом решился назначать, без всякого основания, свою нареченную невесту – представлять в своем расстроенном воображении, что именно она, а не кто другой, отравит его или удавит, убьет из-за серебра и золота.

К сожалению, нельзя не сказать, что расстроенное воображение нашего героя находило себе опору в действительности: оно рисовало ему образы в духе того времени, когда не умели уважать женщину и когда общим неуважением поддерживали в ней нравственное ничтожество. Посмотрите, что говорит о женщине один из образованнейших русских людей XVI в., тот же Сильвестр в своем «Наказании» сыну, о том, как он должен учить свою жену: «Сама бы *хмельнаго питья отнюдь не любила*, и дети и слуги у ней того же не любили. А всегда бы жена без рукоделья сама

ни на час не была, разве по болезни, а слуги у ней такоже. А в гостях будет или у ней гости, *отнюдь бы сама пьяна не была*, а с гостями беседа бы была о рукодельи, и о домашней порядне, и о законном христианском житии, а не пересмеивалась и не переговаривала бы ни о ком ничего. В гостях и в дому *песней бесовских, и всякого срамословия сама, и слуги, не говорила и не творила бы того; ни у кого бы не слушала. И волхвов, и кудесников, и всякого чарования не знала бы*». Таким образом, в жене порядочного человека, каким был сын Сильвестров, предполагалась возможность таких гнусных пороков, как пьянство, срамословие, невежественное убеждение в силе чарований, обыкновенно соединявшихся с привораживаньями и отравлением, как свидетельствуют старинные следственные дела о ворожеях. И вдобавок ко всему этому постоянно обидное сближение обязанностей и положения жены с слугами! Она только первая из них, ближайшая к своему господину. Но продолжим из «Наказания»: «Аще не внимает сего, *всячески наказуй, страхом и спасая*; а не гневайся на жену, а жена на тебя; *наказуй наедине; да наказав, примолви; и жалуй и люби ее*». Статья о наказании жены дает такие характеристические черты для истории женщины в Древней Руси, что мы почитаем не лишним еще раз привести с дополнениями некоторые подробности, изложенные в 38-й главе «Домостроя»: «А только жены, или сына, или дщери слово или наказание неймет, не слушает, и не внимает, и не боится, и не творит того, как муж, или отец, или мати учит, — ино *плетью постегать*, по вине смотря; а побить не перед людьми; наедине: поучити да примолвити и пожаловати; а никако же *не гневаться ни жене на мужа, ни мужу на жену*. А про всяку вину: по уху, ни по виденью¹ не бити; ни под сердце кулаком; ни посохом не колоть; никаким железным или деревянным не бить: кто с сердца или с кручины так бьет — многи притчи от того бывают: слепота и глухота, и руку и ногу вывихнут, и перст; и главоболие, и зубная болезнь: а у беременных жен и детем повреждение бывает во утробе; а *плетью, с наказанием, бережно бити: и разумно,*

¹ По лицу.

и больно, и страшно, и здорово. А только великая вина и кручиновато дело, и за великое и за страшное послушание, и небрежение, – ино сойма рубашку *плеткою вежливенько побить, за руки держа:* по вине смотря; да поучив, примолвити; а гнев бы не был; а люди бы того не видали и не слышали». Чтобы понять эту странную любовь мужа с плетью в руках к своей жене, которую он *разумно и вежливенько* поучает, надобно войти в мысли старого русского человека, для которого жена не самостоятельное существо, равное в человеческих своих правах с мужем, имеющее свой собственный разум и волю, но жалкое создание, не достигшее нравственного и умственного совершеннолетия и не имеющее ни способности, ни силы когда-либо его достигнуть, постоянно зависимое от мужа, не только в быту семейном и общественном, но и в жизни духовной, постоянно им поучаемое, наставляемое во всем, как жить и действовать, как думать и чувствовать, даже что говорить и как отвечать на предлагаемые вопросы. Эта грозная любовь мужа к жене, наказующая и милующая, есть любовь строгого отца к детям, правосудного господина к слугам. Оттого одному и тому же наказанию подвергаются и жена, и дети, и слуги; потому жена унижена до рабыни, но, с другой стороны, и слуги сравнены с женой и детьми.

Впрочем, по нынешним понятиям нельзя судить о значении розги и плетки в домашнем быту старой Руси. Эти наставительные орудия были в глазах наших предков столь же необходимым средством к просвещению, как разумное слово или добрый пример. В «Слове о челяди» (в той же «Златой Цепи» XIV в.) даются подробные наставления, как наказывать домоладцев: «Если они тебя не слушают и по твоей воле не ходят, то лозы на них не щади, до шести ран, и даже до двенадцати. Если велика вина, то и двадцать ран. Если очень велика, то тридцать ран лозою; но больше тридцати не велим».

Похвала розге, составленная виршами в духе старых понятий, записана в той же рукописи, из которой взято «Горезлочастие». Вот эта похвала вместе с заглавием:

«Сие слово глаголется, како биющим отцем чада своя.

Розгою Дух Святый детище бити велит:
Розга убо мало здравия вредит.
Розга разум во главу детям погоняет.
Учит молитве и злых убо всех *стрезает*.
Розга родителем послушны дети творит;
Розга Божественного Писания учит.
Розга еще *убиемо*, но не ломит кости, —
Детищъ оставляет всякие злости.
Розгою еще часто мати биет дети.
Избавит души от всякаго греха.
Розга учит делати ради присного хлеба;
Розга дети ведет до неба.
Розга всяким убо добротам научает.
Розга и злых детей добрыя претворяет.
Розгою мати, яже детище не биет,
Удаву на выю ему скоро увьет.
Вразуми, Боже, матери и учителя
Розгою малых детей быти хранители!
Благослови, Боже, оныя леса,
Яже розги родят на долгия времена!
К малым розга березова ко умилению,
А старым жезл дубовый к подкреплению.
Млад убо без розги не может сего (?) уметь:
Тоже стар сый без жезла не может ходити.
Аще же без розги измала возрастется;
Старости не достиг, безвременно скончитца».

Но возвратимся к печальной судьбе женщины в Древней Руси. Если бы только одни побои да временное унижение! Но у женщины отнята была та единственная сила, которою она так мощно господствует над миром и в которой, как в горниле, очищается она сама от всякой слабости и немощи душевной, а вместе с тем очищает и все, что ни соприкасается с нею в жизни, от всего грязного, грубого, низкого. Женщина — по суровым убеждениям древнерусских книжников — лишена была силы возбуждать любовь в том высоком, эстетическом

смысле, в котором так рано понято было это чувство у народов западных. Конечно, не сама женщина была виновницею жалкого своего положения. Она не была окружена обаянием любви, растворенной только одним уважением, без всякой примеси чувственного порыва; она не могла действовать силою только своей красоты, внешней и душевной, возбуждать только нравственное чувство прекрасного, столь далекое от грубого, эгоистического удовлетворения минутно возбужденному желанию! Потому что русский грамотник видел в любви одно только порочное, душевредное. Постоянно оскорбляемая в своем врожденном чувстве любви, постоянно унижаемая, могла ли женщина уважать самое себя? Могло ли сознание собственных своих достоинств – никем не признанных и ей самой неведомых – спасти ее от нравственного унижения, нисшедшего до того, что ее постоянно могут подозревать в таких грубых поступках, на которые намекает Сильвестр в своем «Наказании»? Мог ли же и герой нашего стихотворения иметь более выгодное понятие о нравственных достоинствах своей невесты?

С одной стороны, унижение женщины зависело от грубого состояния общества; а с другой, и грамотные люди особенно много способствовали к ускорению того печального, сурового взгляда, который в красоте женщины ничего другого не умел подмечать, кроме соблазнительной прелести, кроме пагубной отравы для души. Особенно напугано было воображение наших предков описанием всех козней, какими опутывает человека жена злая. Потому, когда приходилось русскому грамотнику сказать что-нибудь о женщине вообще, он непременно вставлял грозную филиппику против злых жен, которою обыкновенно и начинал и оканчивал свое рассуждение о женщине. Самые добродетели ее понимал отрицательно, как отсутствие тех дурных качеств, которые так искусно умел описывать. Конечно, в этом взгляде можно открыть и добрую сторону: предки наши смотрели на этот вопрос только с точки зрения нравственной. Но достаточно ли было этого взгляда, едва ли безукоризненно нравственно-

го, чтобы спасти женщину от того унижения, на которое она была у нас обречена? Этот односторонний взгляд, допускавший доброе слово о достоинствах женщины только для риторического сравнения, как придачу к витиеватым хулам на злых жен, — мог ли открыть в женщине нравственные сокровища тех высоких, совершеннейших идеалов, которые олицетворялись в Беатриче Данта, в Дездемоне Шекспира, даже — скажу не шутя — в Дульсинее, этой воображаемой красавице благородного эксцентрического рыцаря?

Но, покамест великие художники и поэты на Западе воздавали должное человеческому достоинству женщины, возводя ее нравственные качества в светлые идеалы, грамотная Русь довольствовалась скудными, элементарными понятиями, изложенными в какой-нибудь «Пчеле», под педантическим заглавием «Слово о женах».

Для примера привожу, подновив язык, некоторые места из этого слова по синодальному списку «Пчелы» XVII в. Кое-что в этом слове взято из древних, греческих и византийских источников; бо́льшая же часть, как кажется, русского сочинения.

«Лучше жить в пустыне со львом и змием, нежели с женою скверною и *язычною*. Как червь дерево, так и мужа губит жена злодеица. Жена добрая в доме, как муравей, а злая жена, как ладья утлая. Жена добрая — жизнь дому и спасение мужу; а жена злая — пустота дому, печаль мужу. Как капель изгоняет человека из дому в день ненастный, так и злая жена изгонит мужа¹. И как золотые серьги в ноздрях у свиньи, так и злой

¹ Это место, с некоторыми, впрочем, русскими вставками, взято из «Слова о злых женах». Сличу в «Изборнике» Святослава 1073 г. (без соблюдения носовых и йотированных гласных): «Оуне жити в земли поуесте, или с женою *язычною* и которивоую. и аки чрьвь в древе, тако же мужа погубит жена злодеица. и яко же капля изгонять чловека. в день слотьн. от хлевины тако своея. тако же и жена *язычна* от хлевины его. и яко же оусерядь злат в ноздрьх свинии же и жене злосмыслне краса». А далее находим в «Изборнике» Святославовом место, которым начинается предложенная здесь выписка из «Пчелы», именно: «Никыи же уобо зверь тьчън (т.е. *подобен, равен*) жене зле и *язычъне*. чьто бо есть лъва лютее в четвьрьножинаах. что ли боуе змья плещушних (т.е. *ползающих, пресмыкающихся*). нъ ничьто же тех разве злы жены».

жене красота. В трех бедах я был: в грамотниках, в убожестве и у злой жены. Едва избежал дважды, а третьей беды – злой жены – избежать не мог. Вяжет ли кто в недра свои огонь, и не сожжет ли платья? Или кто наступит на угли – и ноги своей не обожжет ли? Так и тот, кто с злою женою спознается, будет ли от нея без муки? Поистине страшная заповедь и великое подобает от того воздержание¹. Что есть злая жена? Сеть, дьяволом сотворенна! Прельщает лестью, светлым лицом; высокими очами поводит, ланиты складает, языком поет, гласом *скверная* глаголет, словами чарует, одеяния *повлачает*, злыми делами обаяет, многих язвит и губит. Оттого *в красоте* женской многие погибли; и от той беды, как огонь, разгораются. Что есть злая жена? Проказливая на святых клеветница, сатанин праздник, покоище змеиное, увет дьявольский, спасающимся соблазн, без исцеления болезнь... коза неистовая, ветер северный, день ненастный, гостинница жидовская! Что есть злая жена? Мороз злой, колодезь смрадный, первый враг, стрела с *чемером*², пустота дому. Вот что сказал: или женися у богатого тестя, прибýtка ради: тут пей и ешь³. Лучше лихорадкою болеть, нежели с нелюбовною женою жить. Лучше видеть в дому своем вола, нежели жену злообразную. Лучше лихорадкою болеть, нежели женою обладаему быть: лихорадка потрясет, да и пустит; а злая жена до смерти иссушит. И еще сказано: у кого случится жена добрая, тому нечего ходить на

¹ Это место опять заимствовано. Слич в «Изборнике» Святослава 1073 г.: «Всь (т.е. всяк) възрьевый рече на женоу яко же похотети еи. оуже прилюбодя с нею въ срьдци своем, по истине страшна заповедь. и велико е (т.е. есть) тебе (т.е. нужно) трезьство что бо есть жена. сеть оутворена и прельштаюшти чловеки въ сластьх светълom убо лицьмъ. и высокою выю (вм. *выею*) и очима помаюшти ланитама склябаштися, и языкъмъ поющи. и глас мь скверняшти. и словеси чароуюшти. и ризы повлачяшти. и ногами играюшти».

² В старину стрелы натирали ядом. Слич в той же «Златой Цепи»: «Напрягл еси стрелы с чемером и с серою горячею» в «Слове о тайне», русского автора.

³ Это, вероятно, заимствовано из «Слова о Данииле Заточнике»: потому что далее он употребляет тот же оборот: «или речеши, княже, пострижи-ся в чернцы!»

чужую свадьбу: у себя тебе брак по вся дни дома. Если у кого злая жена будет, то на чужого мертвеца не ходи плакаться: у себя по вся дни тебе плач. Добрая жена в дому – добрый *тиун* от царя: не только один царь веселится о нем, но и все люди благословят его. А если злая жена, то как злой *тиун* у царя: не только сам царь не веселится о нем, но и многие проклинают его. Некому умерла жена злая. Он же стал детей продавать, а люди клянут его. Он же сказал: боюсь, чтоб не были в свою мать: вырастут, так и меня самого продадут¹. Некто плакал по жене, приговаривая: не об этой плачу, а о том, если будет и другая! Некто убил свою жену, потому что была зла. И сватал за себя другую; а ему сказали: как же мы за тебя выдадим, а ты убил первую жену. Он же отвечал: если такова жена будет и другая, и третья, то и их убью!»

Вот какими грубыми анекдотами о несчастных женщинах тешили себя наши старинные грамотники! Но продолжим выписку: «Злая жена подобно *перечесу*: сюда болит, а сюда свербит. Жене злообразной не подобает смотреться в зеркало, да не сотворит себе печали, посмотрев на безобразие своего лица². Некто увидел золото на жене злообразной и сказал: больно этому золоту!³ Жены гордее себя не бери: не ты ей господин будешь, а она тебе госпожа. Железо *надвое* сотворено людям: на добро и на зло; иногда им работают, иногда секутся и режутся. Так и жена мужу *надвое*, на добро и на зло. Звал я некоего на позорище обезьяньей игры. Он же сказал: у меня дома своя обезьяна, жена злообразная. Многая помощь бесам в женских *клюках* (т.е. хитростях). Встретил я льва на пути, а разбойника на распутьи: и того и другого избежал, а от злой жены не могу утечи. Еще сказано: лучше козу малую иметь в дому, нежели дочь взрослую: малая коза, по селищу ходивши, молоко домой принесет; а великая девица, по улице

¹ А это, вероятно, из «Пчелы» перешло в «Слово о Данииле Заточнике»; потому что в «Пчеле» этот анекдот состоит в связи с другими.

² Так же.

³ И это вошло туда же. Заметим здесь кстати, что позднейшая «Пчела» и списки «Слова о Данииле Заточнике» имели обоюдное влияние друг на друга.

ходивши, срам принесет великий, не только отцу и матери, но и всему роду. Доброумный муж как добрый посадник в городе; а злоумный муж как злой посадник. Добрый сын у отца – ястреб добрый; а злой сын у отца – злой ястреб, *не ловчив*. Добрая дочь к дому как доброумный гость; а дочь злая как злоумный гость. Сноха добрая как мед в устах; а сноха злая как червь в зубах. Зять добр как добрый сын милый, а зять зол как немилый пасынок. Жена злая, кротима – высится, а биема – бесится. Если имеет мужа боярина, не перестает день и ночь острить слова на убийство, как Иродиада. Если имеет мужа убога, то на гнев и ссору поостряет его.

Если вдова, то сама собою всех укоряет и истязает. *Всякого зла злее злая жена!* И Бога не боится, и священника не усрамляется, и седины не чтет. Если и убога, то злобою богата. Всякого укоряет, и осуждает, и клянет, и попирает».

Так оканчивается эта любопытная характеристика древнерусской женщины. Удивительно, как мало во всем этом человеколюбивого, христианского снисхождения к человеческой немощи и слабости! Как мало веры в чистоту и невинность даже собственной дочери! И что за постоянное подозрение какой-то тайной, губительной, все разрушающей злобы в создании столь нежном и слабом, как женщина! И чем женщина прекраснее, тем сильнее это темное подозрение, тем беспощаднее порицание! С какою-то затаенною досадой смотрит сочинитель этого слова на красоту женскую. Будто самое зло и содержится преимущественно в красоте, как губительный яд, в той очаровывающей всех красавице, которую будто бы нарочно с юных лет кормили только ядом, чтобы потом, представив ее Македонскому завоевателю, отравить его даже одним ее поцелуем.

Итак, нравственное чувство старинного русского грамотника, не развитое человеколюбием и односторонне направленное, не могло совместиться с чувством изящного: потому что красота состоит столько же в духовном, сколько и во внешней форме! А он, ни во что ставя форму, не умел по достоинству оценить и духовного ее содержания.

Следствия такого воззрения, противного эстетическому, а с тем вместе и нравственному чувству, оказались вредными для нашей литературы и для читающей публики особенно в XVII столетии. Когда, под влиянием польской образованности, стали входить к нам разнообразные произведения западной литературы, тогда по преимуществу распространились у нас сочинения того грубого повествовательного содержания, которое в течение столетий поэты западные – Боккаччио, Сервантес, Шекспир и другие старались облагородить, соображаясь со своими понятиями и с духом времени. И когда уже интересы художественные у народов западных были очищены, когда старинный запас грубых новелл уступал место произведениям истинно художественным, тогда-то перешел он к нам во всей его грубой наготе. Простонародные новеллы переписывались у нас с большим усердием и частью переделывались со вставками, без всяких, впрочем, художественных соображений, и расходились в многочисленных сборниках между читающею публикою, чему доказательством служат дошедшие до нас во многих экземплярах списки «Сказания о притчах семи мудрецов», «Римских деяний» и т.п. Сюда относятся русские переделки повестей о Китоврасе и о Соломоне и др. Правда, что наивная старина напутствовала эти грубые рассказы нравственными сентенциями, но по большей части также некстати, как это было в моде между флорентийскими дамами и кавалерами XIV в., выведенными красноречивым Боккаччио в его «Декамероне».

Ограниченное содержание позднейших русских переделок «Пчелы» было плохою закваскою в воображении любопытного читателя этих соблазнительных сочинений. В рассказах о женской неверности и хитрости, о грубом волокитстве, не прикрытом даже стыдливостью, он видел только подкрепление своих жалких понятий о слабости женщины, убеждаясь в справедливости своего грубого взгляда на ее наклонности и страсти. Могло ли облагородить отношения мужа к жене чтение, например, такого сочинения, как «С к а з а н и е д и в н о и с л а в н о о п р и т ч а х с е д м и м у д р е ц о в»?

Уже в самом вступлении изображается грубыми чертами сладострастная жена «Цысаря» Елиазара, которая пытается соблазнить своего пасынка, как жена Пентефрия – Иосифа. «“О пресладкий мой Диоклитиане! – говорит она ему. – Свет очей моих и возгорение сердечное, жало любезнейшее! Буди со мною – да насытишься ты моя красота, а яз наслажуся твоя доброты. И глаголи со мною что хощеши. Я было многожды хотела тебя и в девичестве видети, а ныне вижу светлость лица твоего и зело радуюся и молю тебя, свете мой милый, обвесели желание мое и объем его возхоте поцеловати”». Он же отврати лице свое от нея», и т.д.¹ Оскорбленная мачеха решилась отомстить своему пасынку позорною смертью, обвинив его перед отцом в соблазне, на который сама посягала. В таком же духе и большая часть повестей, которые рассказываются мудрецами, учителями Диоклетиана, и самую мачехой: первые хотят своими рассказами оправдать пасынка и обвинить мачеху, а последняя – оправдать себя и убедить мужа в необходимости позорной казни его сына.

«Притча о царе Китоврасе» в позднейшей редакции XVII в. основана также на неверности женской. По древнейшей редакции, Китоврас – существо сверхъестественное, премудрое, отгадывающее всякую тайну и знающее все, что ни совершится. В позднейшей переделке Китоврас является соблазнителем жены Соломона. Вся завязка повести основана на том, что неверная жена, полюбив Китовраса, выдает ему на казнь своего прежнего мужа, пришедшего за ней в царство Китоврасово. В другом списке XVII в. не только жена Соломонова, но и мать изображаются самыми грубыми красками, которые тем резче бросаются в глаза, что сладострастие и необузданность не умерены ни женским стыдом, ни грациею, которой так чужда была наша старинная литература.

Грубые, бесчеловечные понятия о женщине, развитые старинными русскими грамотниками, отразились и в народной поэзии. Рассматривая женские типы в древних русских стихотворениях, приписываемых Кирше Данилову, не

¹ Из рукописного сборника XVII в.

можем не заметить двух периодов, наложивших свой отпечаток на характер женщины. Типы, относящиеся к периоду древнейшему, отличаются характером величавым, так сказать, героическим. Это девы или женщины – воительницы, древнерусские амазонки. Они храбры, сильны, ловки в бою: таковы, например, жена Дуная Ивановича, искусно стрелявшая из лука; жена Ставра-боярина, отличавшаяся необыкновенною силою физическою и умом. Этот благородный, а вместе с тем и не лишенный грации характер женщины выработан был эпическими, древненародными песнями и сказаниями: он и доселе частью сохранился то в величавом, то грациозном образе русской женщины в народных песнях. Народ, предоставленный собственным своим силам, всегда верен природе, а если этот народ принадлежит к благородному семейству индоевропейских и просвещен христианством, то может ли он, вопреки природе и законам Божиим и человеческим, не признавать высокого, прекрасного назначения женщины? Потому-то относительно человеколюбивого, гуманного взгляда на женщину простая, безыскусная русская песня стоит неизмеримо выше всех педантских разглагольствий наших старинных грамотников.

Совершенно другим характером отличается тип женщины, образовавшийся во втором периоде, под влиянием одностороннего развития древней жизни и древних понятий. Этот тип, вероятно, созрел не ранее XVII в. По крайней мере, в нем проглядывают – вовсе не лестные для достоинства женщины – соблазнительные черты мачехи Диоклетиановой, названной жены Китовраса и других жалких особ, которыми интересовались читатели старинных повествовательных сборников. Таков, например, тип Апраксеевны Королевичны, в наибольшей полноте развитый в стихотворении «Сорок калик со каликою». Приняв к себе в гости странников, она решила разыграть роль Пентефровой жены с атаманом этих переходящих калик, с Касьяном Михайловичем, но, отвергнутая им, оклеветала его и за то впала в тяжелую болезнь – покрылась гноием. Касьян же,

по ее навету, был зарыт в землю по пояс: так он и стоял шесть месяцев. Но когда несчастная грешница исцелилась и получила великодушное прощение от Касьяна, делающее честь великодушию народной песни, тогда – к стыду испорченной фантазии позднейших слагателей народных рассказов – она опять принимается за прежнее:

Молоду Касьяну поклоняется
Без стыда, без сору,му,
А грех свой на уме держит.

К сожалению, такое грязное, недостойное понятие о женщине значительно распространено в древних русских стихотворениях.

Само собой разумеется, что типические черты того и другого периода иногда сливаются. Так, древняя *вещая* дева, чародейка и всезнающая, переходит в позднейшую отравительницу – жалкий тип женщины по преимуществу XVII в. Например, в тех же древних стихотворениях:

Кабы по горам-горам, по высоким горам.
Кабы по долам-долам, по широким долам,
А и по край было моря синяго,
И по тем по хорошим зеленым лугам.
Тут ходила, гуляла душа красная девица:
А копала она коренья, зелье лютное.
Она мыла те кореньица в синем море,
А сушила кореньица в муравленной печи.
Растирала те коренья в серебряном кубце.
Разводила те кореньица меды сладкими,
Разсычала коренья белым сахаром –
И хотела извести своего недруга.
Невзначас извела своего друга милого, *и т.д.*

Итак, вот та действительность и поэзия, откуда зловещее сновидение наваяло доброму молодцу, в стихотворении

о Горе-Злочастии, то гнусное подозрение: «Быть тебе от невесты истравлену!»

Те же идеи, те же подозрения отразились и в старинных законах, которые должны были давать ответ на современные им потребности грубых нравов и жестоких понятий. В 14-й статье 22-й главы «Уложения» царя Алексея Михайловича сказано: «А буде жена учинит мужу своему смертное убийство или *окормит его отравою*, а сыщется про то допряма, и ея за то казнити, *живу окопати в землю*, а казнити ея такую казнию *безо всякия пощады*, хотя будет убитаго дети, или иные кто ближния роду его того не похотят, что ея казнити, и ей *отнюдь не дати милости, и держати ея в земле, до тех мест, покамест она умрет*».

Это сближение нашего стихотворения с «Уложением» служит лучшим доказательством того, как типично, как многозначительно было подозрение нашего доброго молодца, заставившее его отказаться от семейного счастья.

Всею тяжестью своею налегала на нашего героя суровая жизнь старой Руси со своей темной, безнадежной стороны. Соображая грустный рассказ о его пороках и бедствиях со старинною действительностью, так живо чувствуешь ту потребность в обновлении и освежении нравственных и умственных сил, которую вызваны были великие преобразования Петра I!

Какое же спасение видел русский человек допетровской эпохи среди той грязи и того ничтожества, куда Горе-Злочастие забросило нашего героя? В этом мраке невежества и порока светился ему только один светлый луч, но он был так живителен, так могуществен, что уже достаточно было его одного, чтобы опознаться на темном и тяжком поприще жизни и узреть *путь спасения*. Не один этот добрый молодец находил себе утешение и силу в искренней, глубокой вере: ею всегда была крепка наша Русь, ею одною спасалась она в старые времена от тех наваждений духа тьмы, которыми смущалась нечистая совесть нашего доброго молодца.

Как древние русские князья и витязи после шумной жизни искали успокоения своей совести «в подобии монашеских

трудов», так и наш молодец, избитый жизнью и страстями, отказавшийся от отца и матери, от роду и племени, обманутый и презираемый, при свете того же луча искренней веры узрел себе *спасенный путь*. Как рыцарь средних веков в твердых стенах замка, заключился он в святые стены монастыря. А Горе-Злочастие – этот тяжелый отсадок грубой действительности – «у святых ворот остается».

Эта последняя черта нашего стихотворения столь же многозначительна и типична, как и все то, о чем было сказано выше. Если темная сторона Древней Руси, введенная главным содержанием стихотворения, беспокоит и возмущает, то конец – совершенно успокаивает и примиряет, указывая на такой элемент жизни, который вполне облагораживает в наших глазах несчастного доброго молодца и возводит его в светлый тип древнерусского человека.

VI

Несмотря на тяжкое чувство, которое постоянно поддерживается при чтении этого стихотворения изображением темной, грустной жизни и ее жалкого представителя, несмотря на грубость страстей и чувственных интересов, между которыми эта жизнь вращается, нравится нам «Горе-Злочастие» не по одной только свежести внешнего выражения, не по звучному народному слову, даже не потому только, что оно оканчивается чувствованием примирительным и успокаивающим. Несчастный герой под конец своего печального поприща мог бы и не найти того «спасенного пути», который вывел его из мрака и грязи окружавшей его жизни; все же нельзя бы было и тогда отказать ему в нашем сочувствии; и тогда сквозь это граянье, это хриплое карканье злого демона и сквозь вопли его жертвы слышался бы тем не менее иной, более симпатичный голос, вызывающий читателя на человеколюбивое сострадание и возводящий всю эту разноголосицу грустной действительности до того величавого, торжественного согласия, в котором состоит все высокое достоинство

нашего стихотворения. От первого и до последнего стиха его чувствуется, несмотря на грубое его содержание, присутствие чьей-то благородной мысли, которая постоянно держит решительный протест против окружающей ее темной действительности, постоянно чувствуется, хотя и не высказанный словами, строгий голос судьи, который предаст жестокому суду загробелые пороки старины и подает охранительную свою руку читателю, проводя его по безотрадному поприщу древнерусского бражника. Лучшая, светлая сторона выведенной в сочинении темной эпохи – это само сочинение, как ее уразумение и протест против нее. Потому-то художественная оценка нашего стихотворения должна служить естественным и необходимым дополнением той характеристике века, которая предложена мною выше.

Очень легко было бы определить убеждения автора и его понятия об изображенной им действительности, если бы сочинение было сатирическое, или, по крайней мере, если бы в нем где-нибудь проглядывала личность его самого. Но «Горе-Злочастие» принадлежит к тем произведениям народной словесности, которые подчинены иному закону творчества, нежели более ясные нам художественные законы эпохи развитой и образованной. Эти произведения возникают как бы сами собою, не по соображениям и крайнему разумению одного какого-нибудь сочинителя, а по внутренней потребности целого поколения, как бы бессознательно зарождаются в недрах целого народа. Так сильно наложен на них отпечаток народности! Конечно, в сочинении их участвовали отдельные певцы, но когда и как – мы не знаем. Всякая личная особенность сглажена с этих стихотворений, прошедших через уста поколений, как сглаживается от долгого обращения в руках чекан с монеты и остается только внутренняя ценность металла. Впрочем, надобно и то сказать, что личность певца в ту эпоху народного творчества так нераздельна была от массы, так с нею срасталась, что едва ли выказывалась определительно и в том первом, так сказать, экземпляре песни, который в минуту творчества

впервые вылился из уст его. Доказательством этого служат стихотворения, кем-то сочиненные на Руси в начале XVII в. и тогда же вывезенные в Англию бывшим в то время у нас одним англичанином Ричардом Джемсом. В них воспеваются между прочим современные события и лица: смерть князя Скопина-Шуйского, заключение в монастырь Ксении Борисовны, въезд в Москву Филарета Никитича. Но в XVII в. наша поэзия оставалась еще в ее первобытном состоянии, которое определяется эпическим настроением духа целого народа в отдаленную эпоху его истории, когда он в течение веков медленно и прочно созидает свою народность в повериях, убеждениях, обычаях и предрассудках и передает запас своих умственных и нравственных приобретений в безыскусственной форме народной песни, притчи, заклęcia и т.п. И если в начале XVII в. уже прекратилась или прекращалась эта созидательная эпоха русской народной поэзии, по крайней мере сила привычки или обычая увлекала еще каждое отдельное лицо в его поэтических представлениях в ту общую всем колею народной песни с ее ровным течением, с ее невозмутимым спокойствием, при отсутствии личных интересов и стремлений к новизне. Песня обращена была назад, к прошедшему, откуда она черпала свой запас эпических мотивов и выражений; и когда она брала своим содержанием современность, то отодвигала ее в приличное эпическое отдаление, из полусвета которого современные лица и события выступали в величавых, так сказать, героических очертаниях, столь свойственных эпической эпохе, когда созидались предания о богах и существах сверхъестественных. Старина, предание – это тот всегда свежий, неиссякаемый источник, откуда эпический поэт черпает свое вдохновение. Оттого народная поэзия, как выражение этого эпического вдохновения, получает от силы предания два существенные свойства. Обращенная к старине и чуждая интересов современности, она не способна к сатирическому раздражению, не способна возбуждать и подстрекать умы; зато дает им в течение столетий невозмутимое, спокойное

настроение, столь важное в темную эпоху первоначального учреждения общественных и политических отношений.

Другое свойство, получаемое народною поэзиею от силы предания, состоит в ее ровности и единообразии, повторении одних и тех же ощущений, очертаний лиц и событий, одних и тех же описаний природы, и т.д. Главнейшая причина такого однообразия эпических мотивов состоит в постоянном обращении певцов к первообразу, который они видят в преданиях старины. Вот почему один и тот же герой, как у испанцев Сид, у французов Карл Великий, у нас Владимир, в течение столетий служит для певцов типическим лицом, которому они приписывают дела и события различных эпох. Вот почему также исторические лица позднейшей эпохи, воспеваемые эпическим певцом, принимают характер прежних, давно уже известных народу поэтических типов, с весьма незначительными видоизменениями, более или менее определяющими собственный характер исторического лица. Таковы у нас народные песни об Иване Грозном, о Скопине-Шуйском и многие другие. Обращаясь постоянно назад, постоянно повторяясь, с незначительными видоизменениями, эпическая поэзия служит воспитательницею народа в его задушевных, исключительно народных преданиях и повериях. Эпическая поэзия – во всем ее обширном значении – это вся национальность какого-нибудь народа, воспроизведенная в художественную форму слова: и так же невозможно во всей точности определить зарождение и органическое возрастание эпической поэзии, как и самой народности. И та и другая возникают из таинственной глубины духа народного, как язык, которым народ говорит, или как возникают из недр земли растения и как вообще зачинается, сокровенно от наблюдателя, всякая жизнь в природе, и духовной, и физической.

Но возвратимся к «Горю-Злочастию». Хотя своим общим тоном это стихотворение ничем не отличается от народной эпической песни, но в его содержание вошли некоторые составные части, дающие новый вид эпическому рассказу. Его приступ (если только первоначально он принадлежал стихот-

ворению), в котором говорится об Адаме и Еве, и конец, с обращением молитвы к Богу об избавлении от вечной муки и о даровании светлого рая, а также нравственная идея, проведенная по всему рассказу, убеждают нас достаточно, что это стихотворение (по крайней мере, в том виде, как оно записано в рукописи) принадлежало к разряду духовных стихов, воспеваемых слепыми нищими-старцами.

Д у х о в н ы й с т и х, или старческая песня, и с к а з - к а – две главнейшие формы, в которых наша народная поэзия нашла себе дальнейшее развитие. Обе эти формы по изложению и тону, бесспорно, носят на себе характер эпический, ровный, спокойный, замедляемый повторениями, чуждый лирического раздражения, широко, в общих очертках, представляющий жизнь и природу, без всякого ограничения общенародных понятий и убеждений со стороны личных воззрений или ощущений отдельного певца или сочинителя.

Для того чтобы определить художественное значение «Горя-Злочастия», следует дать некоторое понятие об отношении этих двух поэтических форм к народному эпосу.

Собственная и господствующая форма, в которой первоначально высказалось эпическое воодушевление народа, – это песня. Как скоро слово высвободилось из обыденной колеи насущных потребностей, как скоро выразилось в нем стремление человека подняться над нуждами действительности в мир умственных и нравственных идей, в мир воображения, населяемый героями и божествами, тотчас же слово приняло форму мерной речи и вылилось в звучном напеве. Этою внешнею художественностью народ отделяет для себя мир идей от мира действительности уже в ту отдаленную, доисторическую эпоху, когда полагаются первые основы его национальности.

Песня хранит национальное предание и передает его из поколения в поколение, чему немало способствует мерный стих и напев. Народ любит ее как свою собственность и вместе с тем уважает как завешание от отцов и дедов. Он ей верит и называет ее былью. Иное дело сказка. «Сказка *складка*, а песня

быль», – говорит пословица. Это определение сказки, в отличие от песни, по нашему мнению, едва ли не самое удачное. По крайней мере, оно имеет для нас то важное значение, что вводит нас в те понятия, которые народ составил себе о сказке.

Итак, песня есть быль, то есть само предание, вылившееся в звуки и образы; песня для народа непреложная истина, завет от предков потомкам. «То старина, то и деянье», – говорили веселые певцы, заключая свои эпические рассказы, давая тем разуметь, что пропетая ими песня – старина, историческое деянье, быль. Напротив того, сказка, по мнению народа, есть уже не действительное деянье, не старина незапамятная, а сочинение, *сложение, складка*, то есть такое произведение, на котором уже лежит отпечаток работы сочинителей, слагателей. Хотя они не умеют еще дать господства своим личным убеждениям, хотя они рассказывают в спокойном, эпическом тоне, однако, не будучи связаны стихом и напевом, свободнее обращаются они как с внешним изложением, так и с самым содержанием. «Из песни, – говорит пословица, – слова не выкинешь»; в сказке же иногда сокращается и рассказывается другими словами старинное эпическое предание, то есть старина, деянье или быль, одним словом, песня. Переделка песни в устах сменяющихся поколений есть не что иное, как реставрация, подновление старины, бессознательно производимое певцами. Напротив того, в сказке господствует произвол рассказчика. С этой точки зрения сказка отличается от песни преимущественно внешним изложением. Но так как в деле искусства внешность состоит в неразрывной связи с самым содержанием и идеею, то и сказка, как складка или преднамеренное сочинение, уже и по внутреннему своему значению отличается от песни. В ней замечается более или менее литературный труд рассказчика. Это уже переход от поэзии к прозе, от песни к повести, басне, историческому рассказу.

В литературе, возникшей и развившейся под влиянием иноземных, какова русская, конечно, нельзя найти последовательности. Наша письменность начинается переводною и под-

ражательною прозою; так что уже в XI в. у нас образовалась искусственная прозаическая форма, резко отделившая литературу письменную от народной эпической поэзии. Историю сказки, по нашему мнению, нужно вести от этого отдаленного времени, когда грамотные русские люди впервые стали излагать в искусственной прозе народные предания, дошедшие до них в форме песни. На этой первой ступени своего развития сказка имеет значение сказания, или саги (Sage). Таковы сказки о смерти Олега, о мщении Ольги, о пирах Владимира, занесенные в наши летописи.

Впрочем, так как *старина*, *деянье* или *быль*, нашли себе приличнейшее выражение, с одной стороны, в народной эпической песне, а с другой – в искусственной прозе летописца, то сказке была предоставлена область чистых вымыслов, область фантазии. Сюда же было присоединено все, заимствованное из иностранных источников, все, что народ не признавал за свою родную старину, а также краткие анекдоты, замысловатые рассказы забавного и наставительного содержания, иногда присоединяемые к историческим лицам и событиям. Древнейшие из таких сказок, дошедших до нас, заимствованы у нас извне. Так, сказка о Синагрипе и Акире Премудром, разрешающем загадки и мудреные задачи египетского царя, перешла к нам через греческий и болгарский языки из сказок арабских. Иностранного же происхождения сказки о Китоврасе и Соломоне, вероятно, греческого, но со значительными переделками и подновлениями на русский лад. Разрешение загадок и остроумные изречения, вставляемые в нарочно придуманные для них события, составляют главный интерес этих рассказов.

Что на Западе под влиянием художественного образования отдельных лиц перешло в новеллу, стихотворную и прозаическую повесть, в роман, то у нас, оставаясь неразвитым в письменности, переходило в уста рассказчиков и принимало форму спокойного, эпического повествования, неподчиненного сознательной личности отдельного поэта.

Таким образом, если сказка и служит переходом от поэзии к прозе, то к такой прозе, в которой личность сочини-

теля скрывается за сообщаемыми им фактами, как это более или менее замечается во всей древнерусской словесности до XV в. включительно: и в поучениях, и в летописях, и в юридических актах, и проч.

Переходя в уста народа, сказочное содержание получает национальный оттенок, откуда бы первоначально ни было взято — из Византии, от арабов или от народов западных. Русская сказка, обращаясь в кругу эпических воззрений народа, принимая склад и обычные выражения песенного эпоса, отличается замечательною свежестью поэтических красок, первобытною наивностью, спокойным и однообразным течением. Чем народ образованнее, тем более его сказки теряют в эпических свойствах и, взамен этой потери, тем более выигрывают в отношении нравственном и умственном. Так, например, немецкая сказка, столь близкая по содержанию к нашей, не так наивна и свежа, как эта последняя, зато замысловатее ее и нежнее.

У народов западных при сказке развился и народный роман. У нас сказочные и романические материалы для искусственной литературы прошли даром, потому что слишком поздно, именно уже в XVIII в., писатели стали обрабатывать их в форме повести и романа, которые были уже для образованной публики так грубы и грязны, что не могли иметь существенного влияния на нашу литературу, несмотря на многие их издания. Таковы, напр., повести в «Письмовнике» Курганова, «Совестдрал» и тому подобные сочинения, состоящие в тесной связи с повествовательною литературою русскою XVII в.

Что же касается до народной сказки, то она впоследствии значительно была ограничена в своем содержании. В старину была она досужею забавою не только детей, но и взрослых, потому что могла иметь содержание более разнообразное, нежели теперь, когда она стала достоянием преимущественно малых детей. Этим последним обстоятельством также немало определяется значение этой поэтической формы. Народная песня, как старина, как быль, как народное предание, не могла спуститься так низко, как сказка, которой затейливое

и произвольное содержание, более или менее примененное к наставлению, казалось приличнейшим для праздной забавы детского воображения. Нисшедши до ограниченных потребностей юного возраста, тем естественнее и легче могла удерживать она тот простодушный эпический тон, который составляет главную ее прелесть.

В заключение заметим: так как сказка, по народному понятию, есть *складка*, то весьма трудно в коротких словах определить ее богатое содержание, произведение свободной фантазии слагателя, видоизменяемое самыми разнообразными литературными и историческими влияниями.

После сказки другая художественная форма, в которой наша эпическая поэзия получила дальнейшее развитие, есть *духовный стих*, или *старческая песня*. В нем тот же спокойный и ровный рассказ, то же невозмутимое течение речи, обильной обычными эпическими выражениями, то же отсутствие личных интересов певца. Несмотря на то, нельзя не заметить, что народная поэзия наша сделала значительный шаг вперед в этом роде стихотворений. Первоначальные эпические песни, которые у древнерусских грамотников слыли за *мирские*, или *бесовские*, глубоко коренились в языческой старине наших предков, так что и сам Владимир, по народному эпитету, Красное Солнышко, окруженный своими богатырями, является в них только как герой мирской, со своими богатыми пирами. Еще более языческой старины должны были видеть благочестивые грамотники в песнях хороводных, свадебных и других обрядных. Что же касается до духовного стиха, то в нем наши предки нашли примирение просвещенной христианством мысли с народным поэтическим творчеством. Но так как между христианскою идеею и поэтическою ее обработкою в стихе не было никакого посредствующего звена, то есть певцы излагали свои христианские убеждения, не руководствуясь никакими литературными поэтическими образцами, то духовный стих вышел так же свеж и наивен, как и прочие народные песни. В этом состоит превосходство наших религиозных стихотворений народ-

ных перед такими же произведениями литературы западной, в которых к чисто христианскому элементу нечувствительно присоединялась греко-римская, древнеклассическая закуска, которая, как литературная среда, служила посредствующим термином между народной фантазией, воспитанною национальными преданиями, и между христианскими идеями. Потому на литературном предании классическом гораздо свободнее развилась на Западе искусственная религиозная поэзия и нравственные идеи христианства очень рано приняли художественный оттенок, под влиянием безусловного поклонения красоте, которую прославляли трубадуры и миннезингеры. Не в одной художественной Италии, но и в прочих европейских странах в средние века поэтический образ Мадонны украсился в воображении поэтов-художников сиянием не только благочестия и святости, но и красоты. Именно этим-то чисто художественным элементом, плодом многовекового развития европейских литератур, существенно отличаются западные религиозные стихи от наших. Может быть, тем независимее и шире могло бы развиваться в этих последних чувство нравственное, если бы книжное учение глубже было вкоренено и шире распространено в Древней Руси и если бы не оставалась она так долго двоеверною, по меткому выражению безыменного христолюбца. Но благочестивым просветителям Древней Руси не было ни времени, ни побуждения на что-нибудь иное обращать свое слово, кроме существенных потребностей духовных, определявшихся высокою необходимостью водворять, распространять и утверждать христианские идеи в той грубой среде, на просвещение которой они чувствовали в себе призвание. Поэзии мало было места в литературе строго религиозной, направленной к практическим целям – распространения элементарных начал просвещения.

Однако народная словесность, более и более проникаясь элементами книжными, усвоила себе многое в духовных стихах и устных легендах – из богатых повествовательных материалов, собранных в различных Патериках и Житийниках.

Надобно полагать, что *калики перехожие* – как в старину звали бродячих певцов – люди бывалые, ходившие по святым местам и знавшие много рассказов из разных повествовательных сборников, служили проводниками книжного учения в народные массы. Вероятно, они хранили некоторые литературные предания. По крайней мере, они были проводниками, посредством которых немногие книжные сведения переходили в безграмотную массу народа. И хотя они пользовались народным песенным складом, однако книжная начитанность не могла не положить заметных следов на их произведения, что особенно выразилось в значительном господстве церковнославянского элемента над разговорным русским в языке духовных стихов. Впрочем, проходя через поколения безграмотных старцев, они более и более высвобождались из-под этого элемента и принимали более развязное течение языка разговорного. Этим объясняется разнообразие и неровность слога в духовных стихах.

Благотворное влияние светской литературной образованности, в XVII в. переходившей к нам через Польшу с Запада, преимущественно отразилось в нашей письменности уважением к национальным произведениям народного ума и фантазии. Прекрасное собрание русских пословиц в Архивном сборнике XVII в. было сделано по примеру какого-то печатного издания пословиц, о котором говорит в своем предисловии наш собиратель. В XVII в. более и более стала распространяться потребность в чтении повестей и сказок, как это свидетельствуется множеством сборников той эпохи.

Возвышенный, церковнославянский тон некоторых из духовных стихов легко мог подчиниться тогда же силлабическому размеру. Вот, например, несколько виршей из «Молитвы святого Иоасафа, в пустыню входяща», по Румянцевскому, впрочем позднейшему, сборнику 1790–1791 гг.:

Боже Отче всемогущий!
 Боже Сыне присносущий!

.....

К тебе грешный притекаю,
Многи слезы проливаю.
Благоволи мя прияти.
Еже Тебе работати:
Донележе даси жити,
Хощу Твой раб выну быти.
Тебе ради мир лишаю.
Царство, други оставляю:
Честный венец мне в ничто же.
Тебе ради, Христе Боже! *и проч.*

И другие стихотворения этой рукописи, и с рифмами и без рифм, писаны тем же книжным, тяжелым слогом. Вот, например, начало стиха об Иосифе:

Кому повем печаль мою,
Кого призову к рыданию?
Токмо Тебе, Владыко мой!
Известна Тебе печаль моя,
Моему Творцу – Создателю
И всех благ Подателю.
Буду просить я милости
От всея своя я крепости.

Большую развязностью языка и народностью выражения отличаются в этом списке стихи о Страшном суде. Их не коснулась тяжелая рука силлабического версификатора. Может быть, иные из духовных стихов и сложились в эту эпоху силлабических виршей, и потом в устах певцов от них мало-помалу освободились; иные сочинены были гораздо прежде и, вероятно, из уст народа, переложены в XVII в. в искусственные вирши. Так, стих об Адаме бесспорно был уже в устах народа в XIV в. Есть намеки на «Плач Адама», изгнанного из рая, и ранее этой эпохи; но в послании Новгородского архиепископа Василия к Тверскому владыке Феодору, в послании, замечательном по народным и книжным поэтическим преданиям,

уже приводятся самые стихи из этого духовного стихотворения. Именно: «Изгнан бысть из рая, и плачяся горько вопия:

О раю пресветлый,
(Иже) мене ради насажденный,
(И) Еввы ради затворенный».

Тот же стих встречается и в XVI в. Он помещен на одной миниатюре, изображающей Адама и Евву, вкушающих запрещенный плод виноградный, в рукописи Козмы Индикоплова, 1542 г. Он значится в этой рукописи так:

Раю мой, раю, прекрасный мой раю!
Мене ради насаженный,
Еввы ради затворенный!

В Румянцевском списке:

Восплачется Адам, перед раем стоя:
Ты, раю мой, раю! прекрасный мой раю!
Мене ради, раю, сотворен бысть,
Евы ради, раю, заключен бысть.

С немногими изменениями эти строки поются и теперь¹. Впрочем, несмотря на господство педантских виршей, XVII в. обязаны мы сохранением многих народных произведений во всей их чистоте. Кроме упомянутого сборника народных пословиц и изданного по списку XVII в. стихотворения о Горе-Злочастии, литература наша, без сомнения, обогатится еще не одним чисто народным произведением, записанным в рукописях этой эпохи.

VII

Определив главнейшие направления древнерусской поэзии, обратимся к «Горю-Злочастию».

¹ См. издание Киреевского, стих 13.

В настоящее время, за недостатком исторических данных, не беремся решить, принадлежало ли первоначально вступление об Адаме и Евве к рассказу о добром молодце. По крайней мере, можно сказать положительно, что в позднейшей редакции как для писца, так и для читателей все это стихотворение от начала до конца представлялось сочинением цельным и вступление казалось необходимою его частию. Отбросив начало, то есть об Адаме и Евве, и конец, то есть о вечной муке и светлом рае, мы лишим стихотворение того высокого тона, в котором оно было понимаемо. Это в главных характеристических чертах вся жизнь человеческая, жизнь не отдельного, известного лица, какого-нибудь богатыря или витязя, крестьянского или гостинного сына, названного по имени, характеризованного родиною и племенем; нет, это жизнь русского человека вообще, его страсти и помыслы — жизнь частная, вставленная в широкую, всеобъемлющую жизнь целого человечества, начинающуюся «от начала века человеческого» и заключающуюся мыслию о конце мира: «А сему житию конец мы ведаем». Переход от древнейшего мирового события к тесному кругу русской жизни явственно обозначен словами: «Тако рождение человеческое от отца и от матери», — словами, в которых явственна связь приступа с главным рассказом. Переход из тесной действительности в область мировых идей выражен вступлением нашего героя на *спасеный путь*. Он отказался от жизни настоящей, в которой нашел одни терзания, и живет в будущем. Потому-то певец и заключает свой стих памятью о Страшном суде, о муках вечных и небесном блаженстве. И как было бы некстати, как было бы противно художественному такту в эту всеобъемлющую раму вставить лицо более определенное, названное по имени и отчеству, стесненное обстоятельствами какой-нибудь известной местности! Поэт хотел изобразить жизнь человека вообще — «рождение человеческое от отца и от матери», — и если изобразил человека русского, то потому только, что не знал человека иначе, как в определенной

форме русской жизни, и потому, что для поэта необходимы краски действительности.

Таким образом, нам кажется, что если бы мы ограничились только рассказом о горемычном добром молодце, не взяв в соображение этой широкой обстановки, то далеко не уяснили бы себе того глубокого впечатления, которое было производимо на предков наших этим произведением. И если из тесного круга действительности мы будем возводить художественные интересы этого произведения выше и выше, в область мира духовного, то тем яснее будет выступать перед нами высокая идея «Горя-Злочастия».

Нет сомнения, что одною только нравоучительною целью далеко не исчерпывается интерес этого стихотворения. Правда, что в нем изображаются, в ярких красках, пагубные следствия пьянства и неповиновения воле родительской, бедственная судьба человека, отказавшегося от рода и племени. Но этим не исчерпывается мысль о жизни человеческой вообще; мысль, которую, как замечено выше, поэт поставил себе на первом плане. Даже можно сказать к его чести, что едва ли он мог ограничить свои понятия о жизни только этою темною ее стороною. И едва ли ему нужно было, с особенным намерением, выставить бедствия бессемейного бражника в назидание древнему русскому человеку, который был так убежден в святости семейных уз. Певец брал из действительности резкие, типические явления, только в видах художника, который дает своей поэтической идее живую обстановку, местные краски. Читатель или слушатель мог извлекать себе на пользу одни только нравоучительные мысли о вреде пьянства и о возмездии за неповиновение родителям; но сам поэт стоял выше этой обиходной морали.

Потому, нам кажется, вовсе не нужно придавать особенного значения семейному и родовому началу, выведенному в стихотворении. Мысли дана семейная обстановка потому только, что, по условиям древнего нашего быта, жизнь не могла иначе пониматься, как в семейном и родовом ее

проявлении. А сочинение могло бы удержать за собою ту же основную идею и тогда, если бы преступление было выведено и какое-нибудь другое, не состоящее в тесной связи с нарушением святости семейных уз.

Для того чтобы уяснить нашу мысль, сравним «Горе-Злочастие» с одним древненемецким стихотворением, в котором изображаются тоже пагубные следствия неповиновения родителям и нарушения семейных уз. Это стихотворение сочинено Вернером Гартнером в первой половине XVIII в. Называется «Гельмбрехт», по имени главного действующего лица.

Жил-был крестьянский сын. Русые косы вились по плечам его. А на голове носил шапочку, шитую шелком. На маковке вышиты были голубки и другие птички; с правого уха – осада и разрушение Трои и бегство Энея; с левого уха – Карл и Роланд, Турпин и Оливер дерутся с погаными; а позади между ушами – Равеннская битва. Таким образом, в этих шелковых украшениях к воспоминаниям классической древности присоединены предания средневекового эпоса – романского с Карлом Великим и немецкого с Дитрихом Бернским. Как на щите Ахиллеса, не забыт и здесь хоровод. Рыцарь и в правой и в левой руке держит по даме. По сторонам его парни пляшут с девицами. Около стоят музыканты. К этому поэт присоединяет сатирическое замечание, выраженное в наивной форме эпической подробности описания: а вышивала шапочку черница-девица; выбыла она из монастыря ради своей миловидности. Шапочку покупала у ней Гельмбрехтова сестрица Готлинда, дала за нее корову, а матушка Гельмбрехтова – яиц да сыру в придачу. Так же подробно описывается и прочий костюм крестьянского щеголя. Золотые и серебряные пуговицы на его кафтане как жар горели и бросались в глаза и бабам и девицам, когда выходил он плясать, а застёжки на рукавах, как бубенчики, звонко побрякивали им в уши. Одним словом, по меткому выражению поэта, Гельмбрехтова матушка *много продала кур и яиц* на покупку ему разных нарядов.

Снарядившись так щегольски, просит Гельмбрехт у своего отца коня ехать на службу к рыцарскому двору. Отец

покупает ему коня на четыре коровы, на два быка и еще дает в придачу немало своего деревенского добра. Впрочем, настоятельно советует ему не покидать своего крестьянского звания, указывает ему добрую невесту, дочь какого-то Рупрехта, с богатым приданым, состоящим в овцах, свиньях и рогатом скоте, присовокупляя, что при дворе натерпится и голоду, и холоду и будет всем в посмешище. Но сын во что бы то ни стало хочет попробовать придворной жизни. Он чувствует в себе призвание к рыцарству, объясняя эти благородные наклонности наследственными от какого-то рыцаря, который был его крестным отцом. Отказываясь от семьи, он отказывается и от мирной земледельческой жизни: он хочет быть рыцарем и грабить поселян. Напрасно советует ему отец довольствоваться хлебом с водою, а не пить вина, купленного на воровские деньги, и не покупать курицы на краденого быка; напрасно говорит ему об истинной чести и добродетели и о мирном труде, которым одним приобретает человек настоящее достоинство и славу; напрасно, наконец, грозит ему злоеющим сном, в котором бедному отцу виделось, как его сын высоко качался, повешен на дереве, с растрепанными волосами, и как ворон с вороною стерегли свою добычу.

Отправился непослушный сын к рыцарскому двору, в один замок. Нашел себе там приволье, стал грабить и встречного и поперечного, наградил много всякого добра и через несколько времени отправился домой погостить. В деревне его приняли за рыцаря. Своих домашних он приветствовал иностранными словами: сестру по-латыни: *gratia vester*, отца по-романски: *Deus sal*, а мать по-чешски: *dobra utra* (доброго утра). Мать приняла его за чеха, отец за волоха, а сестра за попа. Отметим здесь кстати, что стихотворение это австрийского происхождения, как это видно из многих намеков исторических и географических, а равно и из влияния на него славянщины: так что повесть о Гельмбрехте имеет некоторый интерес и для истории славянской литературы. Таким образом, отец не узнает своего сына и отказывает ему в гостеприимстве. А если приезжий точно его сын, то пусть назовет поименно четверых

его волов. Этим наивным испытанием, переносящим читателя в эпоху свежих воззрений эпической старины, устраняются недоразумения, и домашние принимают угощать молодого Гельмбрехта и зеленью с рыбой, и жирным гусем, и жареною и вареною курицею, и другими барскими яствами, какие *господин берет с собою на охоту*. Отец между тем наведывается о рыцарской жизни в замках и с прискорбием узнает, что теперь уже не те обычаи, какие он видел при дворе своими глазами, когда еще дед, старый Гельмбрехт, посылал его туда с яйцами и сыром. Тогда уважали дам, веселились на потешных турнирах, читали и слушали рыцарские, любовные стихотворения. А сын его застал уже плохую жизнь: дам променяли на вино, веселье – на грабеж и разбой.

Отец еще не терял надежды привести заблудшего сына на истинный путь, но сын насмешливо отвечал, что эта неделя, которую он провел дома, показалась ему за целый год, потому что он не пил вина и оттого похудел, так что на целые три застегжки уже стянул свой пояс; но он надеется вознаградить себя за воздержание новыми грабежами. Ужаснулся отец, когда услышал от сына, с какими отчаянными головорезами он живет и как он сам бесчеловечно поступает с бедными поселянами: выкалывает им глаза, зарывает в муравейники, выщипывает бороды, ломает суставы, вешает и грабит все, до последней нитки. И когда отец изъявляет свое негодование против него и его товарищей, непотребный сын осмеливается ему грозить и требует, чтобы он отдал замуж сестру Готлиндю за самого отчаянного из его друзей. Гельмбрехт уже заверил своего друга, что сестра будет верна своему мужу: если его повесят, она сама снимет его с виселицы, похоронит и целый год будет воскурять фимиам и ладан; если его ослепят, она сама будет водить его; если отрубят ему ногу, будет она каждое утро приносить ему к постели клюку; если потеряет руку, сама будет резать ему мясо и хлеб до конца его жизни. Гельмбрехт предложил своей сестре даже свадебные подарки от ее жениха и, взяв с нее обещание бежать из родительского дома, отправился к своим. Жених поцеловал у него руку и

конец одежды в благодарность за сватовство и *«поклонился ветру, который веял от Готлинды»*.

Отчуждение сына от отца более и более возрастает, не только вследствие преступной жизни сына, но и от укоренившейся в нем гнусной клеветы, будто он, наконец, сын не старого Гельмбрехта, а одного благородного рыцаря: этому рыцарю и еще своему крестному отцу обязан он *величием своего духа*, которое никогда его не оставляет. Такое же темное подозрение имеет и сестра его касательно собственного своего происхождения.

Немало ограблено было вдов и сирот, чтобы весело сыграть свадьбу Готлинды. Но когда разбойники пили и потешались на свадьбе, внезапно явился судья с конвоем и захватил их всех врасплох. И новобрачную поймали за забором: вместо того чтобы защищаться, она в испуге только прикрывала руками свои груди. Что потом с нею стало, поэт не знает. Но добрым молодцам расправа была скорая. Их всех перевешали; а Гельмбрехту выкололи глаза, и отрубили руку и ногу, и в таком ужасном виде отправили в родительский дом. Отец горько насмеялся над ним и без всякого сострадания прогнал из дому, но мать над ним сжалилась и подала ему кусок хлеба.

Недолго несчастный влачил свою жизнь. Попал на глаза поселянам, которых бесчеловечно грабил, и они его повесили. И так сбылось сновидение Гельмбрехтова отца.

В заключение рассказа поэт предостерегает от подобной участи непослушных и своевольных детей.

Повесть и начинается, и оканчивается, по обычаю старинных поэтов, краткими обращениями к читателю, в которых явственно выражается личность самого рассказчика. «Один говорит о том, что с ним случилось, – так начинает Вернер свой рассказ, – другой о том, что видел; третий говорит о любви, четвертый о злключениях, пятый о храбрости и благородстве; я хочу рассказать вам о том, что случилось и что я *видел своими собственными глазами*». В этом свидетельстве очевидца нельзя уже не видеть того лирического начала, которое вносит поэт-художник в эпический материал

своего рассказа. Оканчивается же стихотворение так: «Кто прочтет эту повесть, да испросит милости у Господа Бога себе и поэту Вернеру Гартнеру». А из этих слов явствует, что стихотворение назначалось уже для чтения, а не для пения: причем, разумеется, предполагалась грамотная и даже довольно начитанная публика, знакомая с классическими и средневековыми поэтическими преданиями. Сверх того не мешает заметить, что подобные стихотворения, как наши старческие песни, иногда оканчиваются *аминем*.

В главных мотивах нельзя не заметить сходства этого немецкого произведения с нашим о Горе-Злочастии. Во-первых, в обоих стихотворениях выводится героем ослушливый сын, баловень, которого дома лелеяли, одевали в хорошие одежды; во-вторых, вначале приводятся наставления родительские, предостерегающие сына от превратностей жизни; в-третьих, в обоих стихотворениях сын неблагодарно покидает родительский дом и на чужой стороне сходится с непотребными товарищами и обогащается. Но только этими общими чертами и ограничивается все сходство. Чем более будем вглядываться в подробности того и другого произведения, тем яснее представится нам необходимость двух противоположных путей, по которым разошлись эти два непослушных сына, переступив порог родительского дома.

Молодой Гельмбрехт не только оставляет свою родную семью, но и переходит из класса мирных поселян в разбойническую шайку хищного вассала и объявляет непримиримую вражду тому самому состоянию, к которому принадлежат его отец и мать. Старый Гельмбрехт все усилия свои употребляет на то, чтобы благоразумными отеческими советами удержать своего сына в мирном быту поселян, выставляя ему в резких чертах бедствия коловратной жизни рыцарствующего разбойника. Но сын чувствует в своих жилах благородную кровь рыцаря, а в своей душе, будто бы по какому-то наитию, свыше нисшедшие благородные, рыцарские побуждения. Таким образом, он *сознательно* отказывается и от родителей, и от своего сословия. Переступив родной порог, с пренебрежением броса-

ет он взгляд на все прошедшее и дерзко стремится по опасному пути. Напротив того, наш добрый молодец послушался отца с матерью потому только, что молодец был

В то время и мал и глуп,
Не в полном разуме и несовершен разумом.

Будущность не прельщала его ни роскошною жизнью в замках, ни рыцарскою удалью, ни славою и почестями от герцогов и графов, как мечтал обо всем этом молодой Гельмбрехт, впервые седши на своего рыцарского коня и почувствовав в себе такую рьяную отвагу, что был готов *«кусать камень и жрать железо»*. Ничего подобного и в голову не могло прийти нашему доброму молодцу. Не жажда отважных подвигов влекла его в необозримую даль чужой стороны, не твердое решение сопутствовало ему в удалении от родной семьи: как-то нехотя, *не в полном разуме*, как сказано в стихотворении, или, как попросту говорится, *сдуру* оставил он отца с матерью и бежал в чужую сторону.

Немецкий герой знал, куда и зачем шел. Не встретил он прежних благородных обычаев, которые видел при дворе в былое время его отец, но все же по-своему он вкусил рыцарской жизни. Он решительно сказал своему отцу, что идет на воинскую добычу, объявляя войну всем и каждому; и вот он обогащается, как обогащались и другие в эту смутную эпоху, когда руководствовались только правом сильного. Если Гельмбрехт был палачом, то наш герой – печальною жертвою. На чужбине он обогатился добросовестно, от честных трудов: по крайней мере, так надобно полагать по общему смыслу стихотворения, хотя в нем и не сказано, какими именно средствами он разбогател. Но его бессовестно обманывали коварные друзья, и он с горя пропивал свое нажитое добро. Во всех действиях его проглядывает что-то вялое и тупое. Приятель велит ему напиться допьяна, и он послушно напивается. Захотел он жениться и обзавестись домком, но пришел в раздумье и испугался треволнений и новой жизни, в которую хотел

вступить, и опять с горя запил, и спустил до нитки все свое имение. Гельмбрехт пьет много, но только жиреет с пьянства и набирается пьяной храбрости для грабежа и разбоя. Пьянство нашего доброго молодца есть то *кроткое пьянство*, которого отвратительную картину по одному древнерусскому поучению мы предложили читателю выше. И в самом деле, герой наш кроток как агнец, доверчив ко всякому, вежлив и даже стал послушен, когда набрался опытности на чужой стороне: смиренно просит себе совета, как жить с чужими людьми, и старательно ему следует. Чего бы, кажется, более для нашего полного участия к этой мирной, кроткой натуре, столь восприимчивой и даже до некоторой степени нежной? Но эта кротость слишком уступчива в борьбе с действительностью, слишком склонна к ничтожеству, которое так легко умеет находить для себя наш герой в пьянстве до полусмерти. Но с этою кроткой натурой как-то не гармонически сочетались грязные инстинкты горького пьяницы. Даже в самом пьянстве он выказывает свой вялый характер. Он не увлекается удовольствиями разгульной жизни, но пьет потому только, что ему советуют пьянствовать, потому что в вине, как в опиуме, он находит желанное самозабвение. Это какое-то печальное пьянство, с горя и отчаяния, не возбуждение сил, но преступное, нравственное самоубийство. Потому-то, если наш герой не возбуждает к себе никакого уважения, то, по крайней мере, нельзя отказать ему в нашем сострадании; *жалость* к человеку – вот та струна, которой так искусно умел коснуться старинный певец этой художественной песни.

Но воротимся к параллели между немецким и русским произведением.

Гельмбрехт бесстыдно является на побывку домой. Он даже модничает и форсит своею иностранною речью. Он не только не краснеет за свое поведение, но даже хвалится им и вносит в семью новое бедствие, соблазнив разбойническою жизнью и сестру свою. После этого свидания между ним и отцом не было уже ничего общего: никакие узы родства и приязни их уже не связывали. Гельмбрехт сам преступно их

прервал. Напротив того, тоска по родимой стороне, по отцу с матерью и по роду-племени не переставала мучить нашего доброго молодца, куда бы он ни шел, где бы ни был, что бы ни делал. Как сначала оставил он родителей по глупости и неопытности, так потом, когда пропился в первый раз, не мог он воротиться домой от стыда:

Стало срамно молодцу появиться
К своему отцу и матери,
И к своему роду и племени.

Вглядываясь в эту нежную черту нравственной стыдливости, намеченную во всех действиях нашего героя, невольно чувствуешь, как более и более возрастает к нему наше сочувствие, и чем он ниже падает, не теряя, впрочем, этого сознания своей вины и стыда, тем сильнее только вызывает к себе нашу жалость. Настрадавшись так много, отказавшись от радостей семейной жизни, потеряв все свое имение, все же он не бросает любимой мысли – воротиться домой, окончательно примириться с отцом и с матерью. И если судьба не допустила его с ними свидеться, то, по крайней мере, милосердие и правосудие людское не могли бы ему отказать в примирении и прощении, которого он так искренне жаждет.

Чем глубже входим в нравственный тип нашего героя, тем яснее видим, чем отличается он от рыцарского типа Гельмбрехта.

Несчастливые обстоятельства, которые Гельмбрехт нашел в средневековой безурядице, примирили его с грабежом и разбоем. Он даже хвалится своим бесчеловечием. Страшные мучения и виселица – достойная награда такому головорезу. Не такой наш герой. Если он и делал кому вред, то разве себе одному. Не только разбой, но даже все слишком стремительное, деятельное, бойкое – уже противно его натуре. И когда раз, отчаявшись в жизни, он хотел покуситься на самоубийство, то и тут не хватило у него сил. Если бы спасла его от самоубийства молитва, мы не могли бы ему отказать в величии

геройской борьбы с жизнью. Напротив, он вообще молился немного, разве только по обычаю перекрестится, садясь за стол: по крайней мере, только о такой молитве говорится в стихотворении. Нет, наш молодец просто не нашел в себе довольно решительности на самоубийство. И это уже делает честь его нравственному расположению, хотя бы и боязливому только; но нельзя не сознаться, что он имел бы большее право на наше уважение, если бы уклонился от этого ужасного поступка из побуждений более нравственных, основанных на разумном сознании и теплой молитве христианина. Как же должна была возмутиться его кроткая, боязливая натура, когда лукавое Горе указало ему в перспективе на грабеж и разбой, чтобы *богато* жить? Далее этого испытание идти уже не могло. Несчастный умел сносить все бедствия, ниспосланные ему злою судьбою; но мысли о преступлении снести не мог. Именно здесь-то проявилась неожиданно вся сила нравственной его природы, и он энергически отверг преступные замыслы, как наваждение злого духа.

Видите, каким светом наконец озаряется этот печальный образ древнерусского доброго молодца? Не все потерял он в борьбе с суровою безотрадною жизнью. Он вышел из этой борьбы *чист от преступления*. Врожденную кротость и робость характера он провел через тяжелые опыты своей грустной жизни и наконец умел выстрадать себе нравственное убеждение – отвращение от зла. Мог ли наконец не почувствовать он в себе готовности к тому примирению с самим собою и с жизнью, которое открывал ему путь спасения?

Законы общественные и человеческие могли примириться с преступлениями Гельмбрехта не иначе, как только позорною казнию этого неисправимого злодея. В нашем стихотворении чувство справедливости вполне удовлетворяется благочестивым решением искупить свои заблуждения иными подвигами.

Из параллели, проведенной между немецким и русским стихотворением, очевидно, что поэт немецкий имел в виду ближайшую, нравственную цель – выставить пагуб-

ные следствия неповиновения родителям, что он в форме наставления и высказывает в конце своего рассказа. В современном ему обществе он видит упадок прежних добрых нравов и широкою кистью изображает этот печальный нравственный переворот. Изображенная им действительность темна и мрачна; но в отдалении приветливо светится ему благонравная и веселая старина, когда поселяне свято наблюдали семейное счастье и когда рыцари отличались истинным благородством и уважением к прекрасному полу. Русский певец, не зная никаких нравственных и умственных переворотов, не придавая никакого особенного значения ни старине, ни современности, без всяких частных соображений рисует нам русского человека, взяв его с одной из характеристических сторон.

VIII

Безымянный герой наш, этот человек вообще, с его слабостями, врожденными и приобретенными, получает в наших глазах совершенно идеальный характер, когда мы его представим себе об руку с его роковым спутником, с этим демоном, которому поэт дает типическое имя *нечистого Горя-Злочастия*.

Мы с намерением доселе обходили это фантастическое лицо, желая поодиночке оценить прочие подробности стихотворения, для того чтобы очистить себе дорогу к этому глубокому созданию русской фантазии, в котором мы думаем видеть основную художественную идею разбираемого стихотворения.

Итак, безымянному герою, лицу чисто идеальному, дается в спутники тоже идеальное лицо, в котором выражена идея Горя-Злочастия. Идут они об руку по далекому, безотрадному пути жизни: позади их – вечность и возникающие из глубины ее библейские образы первых человек; впереди – тоже вечность, с ее последним возмездием за добро и зло, совершенное на земле.

Чтобы определить глубокий смысл этого художественного образа Горя-Злочастия, надобно взглянуть на наше стихотворение в связи с целым разрядом религиозно-нравственных произведений средних веков, о начале и конце мира и о тяжелой судьбе человека на земле.

Надобно полагать, что наш стих об Адаме и Евве есть не что иное, как эпизод обширной средневековой поэмы о начале мира и судьбе первых человек, поэмы, в которой библейские сказания перемешались с народными преданиями и апокрифическими легендами, занесенными из Палеи и других византийских источников в Нестерову летопись: как, например, о том, что Адам нарек имена не только птицам, зверям и гадам, но и самим ангелам; что Адам и Евва не знали, как похоронить тело убитого Авеля, лежавшее нетленным тридцать лет, и что научились его похоронить от птички, которая зарыла в землю умершую другую птичку. Эпизод этой же обширной поэмы предлагает нам доселе сохранившаяся в устах народа старческая песня о Голубиной книге, содержащая в себе полуязыческое, полухристианское учение о начале мира, перемешанное с некоторыми предрассудками, доселе принимаемыми за религиозные догматы у раскольников.

Распавшаяся на эпизоды поэма о начале мира в наибольшей целости сохранилась у нас в одном рукописном полуязыческом сказании, впрочем позднейшего письма.

По этому сказанию, устроено было «небо хрустальное на семидесяти тмах тысяч»... Рай насажден был на востоке. «Ангел сидит на востоке в велелепоте превыспренней славы своей»; «Семь небес словом сотворил Господь: мраз от лица Господня изшел; а гром — глас Господень, в колеснице огненной утвержден; а молния слово Господне из уст Божиих исходит, а солнце — от внутренней ризы Господней».

Это, как видим, один из вариантов следующего места из стиха о Голубиной книге:

У нас белый вольный свет зачался от суда Божия,
Солнце красное — от лица Божьяго,

Самого Христа Царя Небесного;
Млад светел месяц – от грудей его;
Звезды частыя – от риз Божиих;
Ночи темныя – от дум Господних, *и проч.*

Далее в сказании говорится о том, как по слову Господню произошли в воздухе тма столпов – «столпы недвижимые от начала века сего, железные»; «На тех столпах камень недвижимый, земля, а на земле ад, и верей железныя, и под адом врата медныя ж»... Потом произошло «море Тивириадское – вода соленая». – «Первая земля на воздухе сотворена и утверждена, вторая земля – на аде, а на той земле море, а у того моря Тивириадскаго берегу нет...» Далее рассказывается, как сатана достал со дня моря Тивириадского камень, как этот камень преломляется надвое, и из одной половины камня от ударов божественного жезла «вылетали духи чистые»; из другой же половины сатана «набил бесовскую безчисленную силу богов *плотных*» (то есть плотских). На море Тивириадском произведены тридцать три кита; на трех китах утверждена земля, и стала она на них «толста, широка и пространна».

Это предание встречаем и в Голубиной книге:

Кит-рыба всем рыбам мати.
– Почему же кит-рыба всем рыбам мати?
На трех рыбах земля основана.
Как кит-рыба тронется.
Вся земля всколебается.
Потому кит-рыба всем рыбам мати.

Затем в нашем рукописном сказании следует предание о причислении сатаны к лику небесных ангелов и о свержении его с неба за гордость. Господь повелел его свергнуть Архангелу Михаилу: но сатана палил его огнем. Тогда «Господь постриг Михаила в чернецы и положил на него схиму со крестами, *простыми*, знаменами Христа Сына Божия. Михаил Архангел шел и ударил сатану жезлом и сверг его с небес

на землю, во адову кромешную, со всеми его бесовскими силами; и падали бесы с небеси три дня и три ночи: *что капли дождевыя*, шло силы бесовской в кромешный ад». Озлобленный сатана решается господствовать на земле над людьми. Далее следует рассказ о сотворении человека, будто бы при участии сатаны: это напоминает нам басню древних русских кудесников, занесенную в наши летописи. Сверх того, предание о стихийном составе тела человеческого одно и то же, как в нашем сказании, так и в Голубиной книге:

Наши помыслы от облац небесных;
У нас мир-народ от Адамия;
Кости крепкия от камени;
Телеса наши от сырой земли;
Кровь руда наша от черна моря.

Вот как значитися все это место в сказании: «Плотский человек, первозданный Адам от *перстной* земли, кости от камня, кровь от чернаго моря, мысли от облак, очи от солнца, дыхание от ветра...»

Далее идет пророческое сновидение Адама. Это пророчество принадлежит к числу *ложных* книг, или статей, под именем *Адамля завета*, который, вместе с другими ложными статьями о ветхозаветных событиях, каковы *Сифова молитва*, *Исаино видение*, встречается в другой редакции, в которой все легенды и предания изложены в форме разговора.

Далее в сказании говорится о сотворении Еввы. Бог велел первым человекам вкушать от всех дерев.

«Не повелел же есть *виноградного* древа...»

Эта характеристическая черта взята из сказания в повесть о Горе-Злочастии:

Дал им (Бог) заповедь божественную:
Не повелел вкушать плода виноградного.
От Едемскаго дерева великаго.

По арабским переделкам библейского сказания, Бог дает Адаму вкусить райского винограда для того, чтобы навести на него сон, во время которого была создана Евва.

Выше уже было замечено о внутренней связи этого преступного вкушения заповедного винограда с печальной судьбою непослушного сына. Теперь мы видим, что этот вариант о виноградном плоде неслучайно вставлен в рассказ об Адаме и Евве, а принадлежит тому поэтическому цельному преданию, которое сохранилось в памяти народа в отдельных эпизодах. Этот вариант известен был нашим предкам еще в XVI в.

Но обратимся еще раз к нашему рукописному сказанию.

Змея пожрала сатану, по его приказанию, и таким образом в себе внесла его в рай.

«Извергнулся сатана червем... обвился около виноградного дерева и начал змеевыми устами говорить Евве».

Когда Адам и Евва преступили заповедь, *спали с них венцы и одежды светлые*, и начали Адам и Евва прикрываться древесными ветвями. Эти венцы и светлые одежды переносят воображение читателя к наивным воззрениям древнейших христианских живописцев, которые, не любя изображать обнаженные фигуры, помещали в раю и аду праведников и грешников одетыми и которые, за недостатком перспективы и группировки, распределяли изображаемые ими фигуры между архитектурными линиями в виде храма, иконостаса и т.п.

Господь послал Архангела Михаила изгнать первых человек из рая и *свергнуть на землю* и сказал Адаму: *«Паши землю»*. И начал Адам *плакать и рыдать*, что изгнали их из рая *мучиться*. Потом он дает сатане рукописание на себя и на весь свой род. Затем описывается жертвоприношение Каина и Авеля и убиение последнего.

«И заповедал Господь зверю трижды на всякий день пожирать Каина и выметать из себя, и еще триста лет трястись повелел, и *крови от крови отливаться*. Авель же триста лет лежал на земле. Адам не знал, что сотворить. И послал Господь две птицы горлицы, и убила горлица горлицу, и, раскопав землю, погребла ее. Так и Адам похоронил своего Авеля в землю».

Это сказание с незначительными переменами занесено, как сказано выше, еще в Нестерову летопись.

«Адам пожил на земле 930 лет и умер. *И пришла смерть сатанина*, и взяла душу его, и внесла в ад мучиться 3000 лет внутри ада во огне горючем, руки и ноги связаны, на шест прицеплены».

Здесь уже наше сказание, по обычным понятиям века, переходит от повествования о начале мира к изображению смерти и будущей жизни, что, как мы видим, имеет связь с «Повестью о Горе-Злочастии». В заключение о нашем сказании заметим, что оно оканчивается сошествием Иисуса Христа во ад и освобождением Адама от смерти.

Наиболее распространенный между нашими слепыми певцами эпизод из этого эпического цикла есть «Плач Адама», исполненный грустных мыслей о тленности человека и ужасе смерти. В древненемецкой поэме об Адаме и Еве этому плачу дается необыкновенно поэтический оборот. Оплакивая потерянный рай, Адам сорок дней стоял погруженный по шею в воды Иордана и говорил, обращаясь к окружающей его природе:

«Молю вас, воды Иордана, и вас, рыбы в водах его, и вас, птицы поднебесные, и вас, лесные звери! Помогите мне плакать и сокрушаться о моем великом горе, по грехам моим! Вы неповинны в них, я один согрешил». Так говорил Адам и посмотрел около себя: звери и птицы и все твари земные плакали с ним вместе, и стихли воды Иордана.

Тот же мотив и в поэтических преданиях арабов. Адам и Ева, по грехопадении, были разлучены. Адам плакал, и его райские слезы утоляли жажду зверям и, падая на землю, выходили из нее душистыми растениями и деревьями. Слезы Евы превращались в жемчужины и прекрасные цветы. Рыдания Адама и Евы, несомые с востока и запада противными ветрами, встречались и свивались друг с другом. Наконец Евфрат и Тигр надулись волнами от слез Адама, и вся природа плакала вместе с ним.

В художественном развитии библейских сказаний о начале мира нельзя не заметить той связи, в которой и поэты, и древнейшие христианские скульпторы и живописцы представляли эти сказания с изображениями смерти и Страшного суда, соединяя таким образом в одно художественное целое и начало, и конец мира. Слишком далеко увлекло бы нас историческое обозрение художественных произведений, имеющих предметом начало и конец мира, от древнейших христианских памятников до Сикстинской капеллы, в которой Микеланджело, следуя религиозно-художественным преданиям, изобразил великую поэму жизни всего человечества, начавшуюся сотворением мира и оканчивающуюся Страшным судом, связав эти две главы своей поэмы изображением пророков и сивилл, которые служат посредниками между древнейшими ветхозаветными образами, носящимися на плафоне капеллы, и между Страшным судом, написанным на задней ее стене. Ни в одном произведении христианского искусства не выражена так глубоко печальная истина о бренности человека: земля еси. И Силы Божественные дважды извлекают человека из персти: на плафоне носится в облаках, окруженный ангелами, Бог Отец и прикосновением перста своего воздвигает от земли новосозданного человека; соответственно тому в картине Страшного суда, по слову Божественного Судьи, при звуке ангельских труб, еще раз бренное человечество выходит из земли, воскресая к новой, бессмертной жизни. Там высоко, над головою зрителя, Бог Отец устрояет хаос мира физического; здесь, прямо перед его глазами, в изображении Последнего суда – устрояется мир нравственный из того нравственного хаоса, который так наглядно представлен между землею и небом в носящихся по воздуху образах добра и зла – праведников и грешников, ангелов и демонов.

В христианской поэзии уже с древнейших времен история об Адаме и Еве представлялась в тесной связи с мыслию об искуплении, как это мы находим в нашем «Адамовом плаче» и в рукописном сказании, из которого отрывки приведены выше.

Недавно издана древнейшая из мистерий на французском языке под названием «Adam». Она в трех действиях: в первом – грехопадение, во втором – смерть Авеля, в третьем – пророчество о Спасителе, и, наконец, эпилог, в котором говорится о необходимости покаяния и о пятнадцати знамениях, предшествующих Страшному суду.

Местом для представления этой мистерии была площадь около церкви, а сцена – у самой церкви, которая таким образом составляла часть сцены. По одну сторону церкви – земной рай, на возвышении, украшенном шелковыми тканями, деревьями и цветами; ниже этого помоста – земля, куда изгоняются первые люди из рая. По другую сторону – ад, с разверстою пропастью, из которой поднимается дым. Из церкви выходит сам Господь Бог и в нее уходит со сцены.

В латинском объяснении так означены одежды выводимых в первых двух действиях лиц: Господь в епископских ризах, Адам в красной тунике, Ева в белых одеждах и с таким же покрывалом. Каин в красном одеянии, Авель в белом. О костюме сатаны и дьяволов ничего не сказано. Введен хор, который поет латинские тексты из Библии, соответствующие действию мистерии.

Действие в обоих актах ведется согласно библейскому сказанию, но в подробностях заметна художественная отделка. Так, дьявол обращает к Еве свои лстивые речи:

«Ты слабенькое и нежное существо, ты свежее розы и белее кристалла, белее снега, который лежит в долине на льду».

Когда первые человеки изгоняются из рая, хор поет: «*In sudore vultus tui*», то есть: *В поте лица твоего*, и проч. Потом они обрабатывают землю и, утомясь тяжелою работою, отдыхают; тогда в возделанную ими и засеянную землю, к великому их прискорбию, дьяволы бросают плевелы. Первое действие оканчивается тем, что дьяволы накидывают железные цепи на Адама и Еву и с воплями радости увлекают их в преисподнюю. Так же оканчивается и второе действие. Демоны уводят обоих братьев в ад: Каина немилосердно бьют, а Авеля ведут *вежливо*.

Затем выводится на сцену целый ряд праотцев и пророков, возвещающих пути Божественного милосердия, искупление рода человеческого и избавление от вечной смерти тех, которые на время заключены в аду. Эти ветхозаветные лица являются в следующем порядке: Авраам с длинною бородой и в широком одеянии; Моисей с жезлом в правой руке и со скрижалями в левой; Аарон в епископских ризах и с ветвью в руках, украшенною цветами и плодами; Давид в венце и царских украшениях, равно как и Соломон, только моложе; Валаам, старец, в широких одеждах; Данииил, юн возрастом, но в старческом одеянии: когда он говорит, то простирает руку к тому, к кому обращает речь; Аввакум, старец: пророчествуя, он простирает свои руки к церкви с изъявлением изумления и благоговения; Иеремия с харатейным свитком в руке; Исаия с книгою в руке и в длинных одеждах.

XI

Чтобы приблизиться к тому частному применению, какое дано сказанию об Адаме и Евве в «Повести о Горе-Злочасти», по нашему мнению, необходимо от этого художественного средневекового цикла, объемлющего судьбы всего человечества, перейти к знаменитым и весьма распространенным в средние века изображениям *Пляски мертвых*. Эти изображения принято было рисовать на стенах, окружающих кладбища. Так, двое из древнейших живописцев итальянских XIV в., по прозванию Орканья, изобразили на знаменитом Пизанском кладбище не только Страшный суд и ад, но также и Пляску мертвых. Знаменитое изображение этого последнего предмета в Базеле тоже предназначено было для доминиканского кладбища: писано было около 1441 г., после морового поветрия, истребившего в Базеле множество народа в 1438-м, во время знаменитого собора, который был открыт в этом городе. Кроме того, принято было миниатюристами изображать Пляску Смерти в рукописных служебниках, именно при надгробных песнопениях по усопшим.

Этот обычай был распространен и у нас в XVII и в первой половине XVIII столетия, потому что к тому времени относятся очень много рукописных *Синодиков* с миниатюрами.

Кроме молитвы по усопшим и списка имен для поминовения Синодик содержит в себе сведения о том, на каких основаниях и когда принято помянуть мертвых, почему поминовение совершается на третий, девятый и сороковой день, а также различные повести, приличные предмету, то есть о загробной жизни, о покаянии и т.п., из Патериков, из Жития Василия Нового и из других повествовательных сборников; так что многие из Синодиков суть не иное что, как сборники нравоучительных повествований, только в конце с присовокуплением поминанья. Множество таких сборников объясняется тем, что всякое благочестивое семейство вменяло себе в священную обязанность иметь такую рукопись для внесения в конце ее имен усопших родственников. Это семейное поминанье обыкновенно приписывалось к общему всероссийскому поминанью митрополитов, патриархов, великих князей, царей, княгинь и цариц. По общему поминанью, которое писалось одновременно со всеми предшествующими статьями сборника, определяется время, когда составлена рукопись, то есть годом кончины последнего внесенного в поминанье князя, царя или патриарха. Что же касается до семейного поминанья, то оно, определяя судьбу рукописи, предлагает любопытные данные для истории сословий, родов и семейств, о которых краткие сведения вносились в эти печальные сборники, дополняющие в этом отношении недостаток старинных надгробных надписей на кладбищах.

Удовлетворяя набожным интересам наших благочестивых предков, Синодики принадлежат к самым распространенным на Руси *народным книгам*. Соединяя в себе выписки из Патериков и Прологов с народными рассказами, эти сборники составляют в нашей литературе естественный переход от древнейшей письменности к позднейшим народным книгам и лубошным изданиям, которым они предшествуют сво-

ими миниатюрами, потому что Синодик, как книга народная, обыкновенно украшался изображениями.

Укажу на некоторые из известных мне Синодиков.

1) Рукопись в Императорской Публичной библиотеке, в лист. Относится к царствованию Михаила Федоровича, потому что поминанье патриархов доведено до Филарета (†1633). История рукописи видна из следующей подписи внизу по страницам: «Сия книга сенадик подиячего Федота Никифорова сына Палилова подписал своею рукою лета 7148», т.е. 1640 г. Потом позднейшею рукою год изменен на 7191 (1683). За поминаньем следуют повести. Известное «Прение Живота со Смертию»; далее о том, как смерть безжалостно косит людей разного звания и всех сословий. Повесть о юноше с прелестницею, о том, как «бе некий юноша праведен и благочестив и пребывая по вся дни в страсе Божии», и как по дьявольскому наущению пришла к нему жена-прелестница, и как он стал ее ласкать, но потом, вспомнив слова Писания, что лучше лишиться обоих очей, нежели быть обречену на вечную муку за грехи, – отбежал он от прелестницы и, став перед образом, «избоде око себе для ради Царства Небесного». Это вставлен в рукопись один из древнейших печатных листов, равно как и следующий с известным изображением жития человеческого под видом древа, подгрызаемого двумя мышами. Потом характеристика времен года, вносимая в Иконописные Подлинники.

2) Синодик, принадлежащий мне, в четвертку. Время его определяется следующими поминовеньями, которые привожу вполне, чтоб дать понятие читателю о том, что и как вносилось в эти сборники из всероссийских церковных и государственных преданий. «Помяни Господи души Святейших Патриархов Московских и всеа России. Иова, Ермогена. Филарета. Иоасафа» (†1641). Затем новою рукою и другими чернилами подписано имя Иосифа (†1652). Далее: «Помяни Господи души благоверных Царей и благоверных Великих Князей. В. К. Владимира. В. К. Георгия. В. К. Иоанна. В. К. Симеона. В. К. Даниила. В. К. Андрея Боголюбского. В. К. Димитрия.

В. К. Иоанна. В. К. Василия, во иноцех Варлама. Царя и В. К. Иоанна, во иноцех Иону. Царевича князя Иоанна. Царя и В. К. Феодора. Царевича князя Димитрея. Царя и В. К. Бориса, в иноцех Боголепа. Царевича Князя Василия. Царевича Князя Феодора. Царя и В. К. Василия. Царя и В. К. Михаила. Царевича Князя Иоанна». Итак, рукопись писана при патриархе Иосифе, между 1645 г., когда скончался Михаил Феодорович, и 1652-м, то есть годом кончины патриарха Иосифа. Далее: «*Помяни Господи души* благоверных цариц и благоверных великих княгинь. Великую Княгиню Елену. В. К. иноку Еуфросинию. В. К. Феодосию. В. К. иноку Марфу. В. К. Евдокею. В. К. Софью. Царицу и В. К. Анастасию. Царицу и В. К. Феодосию. Царицу и В. К. иноку схимницу Александру. Царицу и В. К. Марию. Царицу и В. К. иноку Марфу. Царевну Княжну Пелагею. Царицу и В. К. Евдокею». После общих поминаний позднейшею рукою конца XVII в. или начала XVIII в. писаны поминанья семейств, которым принадлежала рукопись и которые почему-либо были в связи с ее владельцами. А именно: «Род дворянина Федора Михайловича *Языкова*. Помяни Господи души усопших раб своих: раба своего инока схимонаха Мирона. Акилину. Иоанна. Стефана» и т.д. Потом через несколько страниц тою же рукою: «Род драгуна Ивана Устинова. Помяни Господи души усопших раб своих. Раба своего Устина. Матроны. Андрея. Дарии». На той же странице, немного отступя, уже другою рукою: «Род Терентия *Акулева* села Борков. Раба своего Акилы. Варвары» и т.д. Наконец: «Род Тихона Яковлева сына *Бочарова*». Весь этот сборник состоит из повестей, взятых из греческих Патериков и Прологов, со множеством миниатюр, из которых особенно замечательны для истории русских обычаев изображающие передбанник и баню с парящимися на полке, к известной греческой повести об одном кипрском пресвитере, любившем ходить в баню. Из русских повестей помещена только одна, встречающаяся и в других рукописных Синодиках; именно – о новгородском посаднике Щиле, имеющая, как известно, прямое отношение к вопросу о поминовении усопших.

3) Рукопись в Императорской Публичной библиотеке, из древлехранилища Погодина, куда поступила от г. Строева, который своею рукою означил, что этот Синодик дан во Введенскую церковь князем Юрием Ивановичем Пожарским в 1688 г. В миниатюрах встречается изображение бани с передбанником, но на одном листе и другой редакции, отличающейся от рисунков моей рукописи. Есть также повесть о Щиле.

4) Рукопись в Императорской Публичной библиотеке, из древлехранилища Погодина, в лист, конца XVII в. или, вернее, начала XVIII в. Синодик этот особенно замечателен тем, что содержит много поминовений крестьянских семей *по родам*. Например: «Села Нижняго Ландеха *роды*», и затем крестьянские роды поименно: «Род Ивана Борисовича», «Род Василья Ефимовича» и т.д., то есть поминовение их *родителей*, под которыми разумеются вообще родственники, весь *род*. Или еще: «Род деревни Починка крестьянина Ивана». Даже поминание монахов озаглавлено: «*Род* сей пустыни Святозерской». Между миниатюрами опять встречается баня согласно с редакцией моей рукописи. Но особенно любопытно изображение Любодейцы, вошедшее потом в число лубошных картинок. В глаза ее впились жабы, в ушах стрелы, огонь пышет изо рта, гадины сосут ее груди, а собаки кусают руки.

5) Рукопись конца XVII в. или начала XVIII, принадлежащая мне, в лист, с изображениями. Поминовений вовсе нет, или они утратились; но по молитвам и песнопениям по душам усопших и по известным повестям и статьям о поминках можно догадаться, что это не сборник вообще, а Синодик. Начинается Палеею, то есть вымышленными переделками Книги Бытия. Так, между прочим Адам и Ева поучаются от птичек, как похоронить тело Авеля. Затем идут статьи о временах года с изображениями. Далее следует собственно Синодик с объяснениями церковных правил о поминовении усопших, с молитвами, песнями и обычными повествованиями. Между прочим помещено и «Прение Живота со Смертию». Многие из миниатюр наших Синодиков вполне соответствуют западным изображениям Пляски Смертей, или

Мертвых. В доказательство тому привожу здесь три снимка из этого моего Синодика. Под № 7 изображается:верху горний лик – направо царь Давид с Иоанном Дамаскиным, налево Ангел, ниже которого Моисей обращается к старцам. На середине, внутри здания, юношеская фигура сидит на престоле; по одну сторону ее Смерть с косою, по другую бес. Ниже другая фигура сидит за столом с яствами. Перед нею служитель, а в самом низу та же фигура, которая сидела за столом, низвергается в ад, увлекаемая за волосы дьяволом. Под № 8 изображается:верху на седалищах, отделенные арками, будто в иконостасе, сидят праотец Иаков и по сторонам его царь Давид – бородатая фигура, и царь Соломон – юношеская, безбородая. Направо Иоанн Дамаскин, налево Иисус Христос обращается к апостолам. Ниже, внутри здания, сидит человек, которого Смерть поражает косою. На стороне, в темном месте, сидит, вероятно, душа его, внизу друзья и знакомые оплакивают его смертные останки. Под № 9 изображается: в среднем отделении родильница с женщинами в головах, около – мамка качает в колыбели новорожденное дитя, спеленутое и в кукле¹ на голове, к ребенку идет отец, потирая себе ладони, вероятно, для выражения радости и умиления. Внизу тот же новорожденный, уже в зрелом возрасте и также в кукле на голове, и тоже спеленутый, как был в колыбели, но теперь уже в саване, лежит мертвый: его погребают. Над этими двумя решительными моментами человеческой жизни господствуетверху благословляющая фигура Бога Отца с молящимися по одну сторону и с Иоанном Дамаскиным по другую. Для характеристики русского быта заслуживают пометы и приписки, объясняющие позднейшую судьбу этой рукописи: «1776 году месяца февраля 23 дня. Сия тетрадь города Вышневолочка купца Антона Харитонов сына Хлебникова. Писал Зимогородскаго яму емищик». В середине на обороте одной из миниатюр: «Сия книга досталась по наследству дедушки Федора Кириловича Лукова Ивану Васильичу сыну

¹ Известно, что по старинным Требникам во время крещения младенца совершалось между прочим освещение кукля, который надевался ему на голову.

Суханова. 1826-го февраля 21 дня». Итак, рукописи Синодиков в XVIII в. бывали в руках грамотных ямщиков и еще в первой половине текущего столетия, как домашняя святыня, переходили по наследству от деда к внукам. Умиляясь изображениями райских радостей и трепеща перед ужасами смерти и адских мучений, представлениями которых так обильны наши Синодики, позднейший владделец рукописи на одном из листов наивно высказал те ощущения, которые внушало ему перелистыванье этого Синодика: «Душа моя и тело в руцех Господних, егда добро сотворит на земли, а в будущей жизни получит сие неоцененное и вечное райское блаженство небеси! О! Душе моя! Зри великолепной сей портрет сладчайшего небеснаго, вечнаго блаженства и берегись злоковарных поступков. Иван Васильев Суханов. 1829 года декабря 22 ч.».

6) Великолепный Синодик в Императорской Публичной библиотеке в лист. Сначала писан на гравированных листах, по обычаю конца XVII в., а потом на простых, с отличными рисунками. На гравированных листах следующие пометы. На лево: «Тщанием и ижедвением монаха Фотия»; направо: «Лета 7203-го (1695) знаменит и резал Леонтий Бунин». Итак, рукопись эта относится или к самому концу XVII в., или, вернее, к первой четверти XVIII. Некоторые миниатюры носят на себе явные следы позднейшего западного стиля, усвоенного уже в XVIII в., но в других видны еще признаки простоты и величия старой иконописи, как, например, в миниатюре, изображающей пиршество, на котором посадник Щил угощает архиепископа и гостей по сооружении церкви. Итак, до XVIII в. Щил был любимым предметом наших Синодиков.

7) Келейный Синодик Патриарха Адриана с известными статьями о поминовении усопших, стихотворениями и повестями из Пролога и из позднейших источников, перешедших к нам с Запада в XVII в., как, например, из «Зеркала великаго». Рукопись конца XVII в., в лист, в Синодальной библиотеке. По обычаю того времени в рукопись вставлены печатные листы с гравюрами, деланными известным Андреем Васильевым. Гравюры отличаются тонкостью штриха лучших мастеров

Германии и Голландии XVI и XVII вв. Это те самые гравюры, которые в XVIII в. не раз были подновляемы в грубейших оттисках в известных печатных Синодиках, какие и доселе можно кое-где найти в ризнице сельских церквей. Сверх того, даже до конца XVIII в. эти печатные Синодики разбавлялись рукописными прибавками с миниатюрами из старинных источников, не вошедших в печатное издание; и таким образом составлялись книги, наполовину из печатных и писаных листов.

8) Такова, например, рукопись XVIII в., принадлежащая мне, в лист. Она содержит в себе весь печатный Синодик со многими рукописными вставками и заключается известным апокрифическим сказанием о Страстях Господних, с миниатюрами, тоже XVIII в. Для тех из читателей, которым не случилось перелистывать печатный Синодик, почитаю не лишним сказать о нем несколько слов. Предварительно должно заметить, что печатный Синодик, как настоящая народная книга, весь состоит только из картин с подписями и виршами внизу, а иногда и сверху; и только предисловие без картинок. В предисловии объясняется значение Синодика. Содержание листов следующее. Поминовение усопших в церкви. По Вознесении Господнем апостолы повелевают в церквях помянуть усопших. Иаков крестит неверные языки. Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Афанасий Великий, Иаков брат Божий, Филипп, Митрополит Московский. Ангел Хранитель. Преподобный Макарий находит в пустыне сухой лоб от человеческого остова. Картина рассуждения повседневного и зеркало христианина правоверного. Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть. Разлучение души от тела. Отпевание усопшего. Поминовение. Ангелы носят душу усопшего. Лоно Авраамово. Известная повесть о том, как процвел жезл игуменьи Афанасии после ее смерти. Повести о грешной матери, о роскошнике, о пленнике в Персиде, которого поминали как усопшего; о разбойнике Домицеле и, наконец, зеркало грешного и мертвая голова.

К печатным экземплярам обыкновенно пришивались чистые листы для вписыванья имен усопших. Это общее

содержание печатных листов умножено в моей рукописи следующими писаными вставками с миниатюрами. Когда бывает поминовение, тогда ангел сходит в темные места и приносит душе усопшего свет, уведомляя о поминовении. Восшедши на небеса, ангел вписывает ее имя в вечных обителях. Душа чистая, аки девица приукрашенна всякими цветами, светлее солнца; луна под ногами ее; смирением змия укроти, слезами терние греховное угаси, постом льва связай: дьявол паде, аки кот, на землю, не могил терпети доброты человеческия; душа грешная тмою помрачена бысть. Приступи ко мне смерть, аки хищник. Св. Андрей, Христа ради юродивый, некоего человека немилостива, сурова и бесчеловечна по умертвии его виде несом в гробе и поруганна от бесов и оплаканна от Ангела Хранителя. Притча о богатом и Лазаре. Человек некий бе в Константине граде, богат зело, милостыню творя, а блуда не остася. Слово о сошествии Иоанна Предтечи в ад. Потом вставлена известная старинная гравюра, изображающая «Собор и Суда изречение от неверных иудей на Господа нашего Иисуса Христа, Назорея и Икупителя мира» с рукописным объяснением. На гравюре означено: «Грыдеровал ученик Степан Матвеев». Потом повесть от Старчества, с изображением Духовной Аптеки и с известным рецептом: возьми корени нищеты, иссуши его постом воздержания, изотри терпеливым безмолвием, просей ситом чистой совести, всыпь в котел послушания и т.д.

При крайней бедности в литературных и художественных интересах Древней Руси и другие народные книги отличаются тем же аскетическим и мрачным характером, который господствует в Синодиках, так что можно, кажется, сказать безошибочно, что господствующее настроение духа наших предков больше всего выразилось, в художественном отношении, в мрачных образах, которыми непрестанно смущали и страшили верующее воображение Лицевые Синодики и Апокалипсисы. Невзрачная действительность Древней Руси казалась еще грустнее, будучи рассматриваема как роковое поприще для тяжелых испытаний, за которые возмез-

дие рисовала наша живопись в самых разнообразных представлениях. Искусство не могло примирить наших предков с действительностью. Опасаясь погубить душу изображением земных удовольствий и радостей, оно представляло их как пагубную обстановку того широкого пути, который ведет в вечные муки. Даже самое утешение, которое давало оно душе, было растворено тяжелым раздумьем, заставлявшим, в ожидании будущих нетленных благ, отвращать взоры от всего, что только радостного человек имеет на земле, в своих житейских делах и в семейном благополучии.

В доказательство этого общего направления нашей старинной литературы и искусства привожу несколько данных.

1) Уже выше было замечено, что в превосходной *Лицевой Библии* графа Уварова между прочим помещена миниатюра, изображающая прение Живота со Смертию.

2) «*Слово Палладия Мниха о Втором Пришествии Христове*» усердно расписывалось миниатюрами и, следовательно, входило в состав народных книг в конце XVII и в начале XVIII в.

3) Рукопись с миниатюрами, мне же принадлежащая, тоже начала XVIII в., содержит «*Слово Василия Великого о Прельщенном отроце*», с прельщениями и истязаниями от бесов.

4) Даже *Хронографы* не были изъяты от этого мрачного настроения духа. В доказательство указываю на известную повесть о *Тязиоте, воскресшем из мертвых*, в Лицевом Хронографе, в Императорской Публичной библиотеке. Здесь прилагаются три рисунка с миниатюр из этой повести. 1-й изображает Тязиота с прелестницею. 2-й, из рассказа воскресшего о том, как его душа была вознесена к мытарству блудному. Любопытно изображение мытарств, по обычаю, на хвосте адского змия. Прекрасна группа ангелов, возносящих душу. 3-й изображает, как душу грешника били эфиопы на воздухе и потом волокли вниз, в адские муки. Вместе с тем во 2-м и 3-м рисунках изображен и воскресший, рассказывающий обо всем этом патриарху, так что обе миниатюры соединяют действительность с загробным видением.

5) Рукописный сборник начала XVIII в., в 12-ю долю листа, принадлежащий мне, с множеством миниатюр, начинается Лицевою Библиею, потом идут мытарства Феодоры, далее «Верую» и «Отче наш» в лицах и, наконец, множество повестей из Пролога и Патериков, с присовокуплением статей богословского содержания, тоже иллюминированных миниатюрами. Многие из повестей те же, что обыкновенно помещаются в Синодниках, с рисунками, изображающими загробную жизнь и истязания бесовские. Для образца прилагаю здесь на 4-м листе рисунков два снимка: а) изображает сына, который спасает из адского смрадного озера свою мать и, омыв ее в купели «воды чисты и благовонны», присовокупляет к пребывающим в райском веселии. Воротившись из загробного странствования к живущим на земле, тот юноша имел смрадную и опаленную руку, которою вытаскивал из озера свою мать; б) к слову из Лимониса, или Синайского Патерика, о том, как дьявол пляшет перед старцем, лениво читавшим свой Псалтырь. Любопытен западный костюм пляшущего беса. К мрачному направлению аскетического характера в этом сборнике присоединяется ироническое и сатирическое, вследствие раскольнического противодействия западному влиянию, как это можно видеть на 5-м листе снимков с миниатюр, изображающих: а) беса в виде женщины, одетой в модное по тогдашнему времени платье, к слову от Патерика об одолевшем врага, и б) дам и мужчин, одетых в западные костюмы и сидящих за столом вместе с какими-то старцами; внизу те же фигуры едут в коляске: мужчина, с бокалом вина, курит трубку. Очевидно, раскольничий протест против *пития проклятой табаки*. И вообще в рукописи не однажды проглядывает раскольничий дух в сатирических выходках против православных; так что в дальнейшем развитии русской карикатуры необходимо проследить очень важное участие раскола, для чего эта рукопись предлагает много любопытных данных.

6) Рукопись начала XVIII в., в 12-ю долю листа, принадлежащая мне, содержит в себе *Пляску Смертей*, только

переведенную на русские нравы. Место Смерти занимает здесь бес. Эта *пляска бесов* приурочена к известной притче о том, как на пир Господень было много званных, но мало избранных. Один был занят куплей, другой село купил, третий пару волов, тот жену поял. И вот всех званных, осуетившихся суетами мира сего, бесы, как Смерти в западных изображениях, сопровождают в вечную муку. Вот тянет бес землевладельца, купившего село: несчастный пьтится назад, а бес понатужился, насильно таща его за собою. Купивший пару волов на них же едет по широкому пути в вечные муки; бес погоняет волов кнутом. Но оженившегося, связанного по рукам, сама жена влачет в бездну: бес только подгоняет сзади. И старость не обеспечивает человека от житейских соблазнов: вот старик, подпираясь клюкой, идет по широкому пути жизни: дружественно обнял его бес. А вот пьяницы вместе с бочкою вина низвергаются в вечную пропасть: два беса обслуживают им, один сидит верхом на бочке; двое других тянут ее в пропасть. Группу прелестниц один бес тянет веревкой, другой погоняет. Вторую половину рукописи занимают изображения адских мучений в лицах. Белые, будто мраморные, фигуры висят на черном фоне, вероятно, адского мрака, палимые вечным огнем. Бо́льшая часть фигур будто статуи, с отломанными оконечностями рук.

В заключение о русских изображениях этого рода должно сказать, что, по общему ходу русского образования, они соответствуют на Западе эпохе, задолго предшествовавшей известным немецким, французским и итальянским изображениям *Пляски Смертей*, хотя и писаны в XVII и даже в XVIII столетиях. Таким образом, отодвинув в воображении все эти русские доморощенные изделия к XII в. общеевропейского искусства, мы естественным путем развития можем перейти от них к художественным произведениям западным XIV–XVI вв.

В художественном отношении особенно знаменита *Пляска Мертвых*, рисованная и гравированная на дереве в первой половине XVI в. превосходным немецким живописцем Гольбейном. Изображения эти предлагают целый ряд от-

дельных эпизодов, из которых в каждом является по большей части пляшущая Смерть, безобразный остов, с косою или серпом или с каким-нибудь музыкальным инструментом – с дудкою, скрипкою, волынкою, с ироническою улыбкою, которая так пластически выражается очертанием мертвой костлявой головы, и с насмешливым движением то приглашает, то насильно увлекает она к пляске разнообразные лица всех сословий, начиная от папы до пастуха и нищего, от дряхлого старца до новорожденного ребенка. В ряду отдельных эпизодов Пляски не забыты изображения Страшного суда и ветхозаветных сказаний об Адаме и Еве: как в базельском произведении, так и в Гольбейновом. Таким образом между двумя крайними пределами жизни всего человечества распределяется длинный ряд грустных изображений судьбы человеческой, поставленной в непремennую зависимость от беспощадной смерти.

Неизвестно, кому первоначально принадлежит гениальная мысль представить полную картину жизни человеческой, на всех ступенях общества, под властью пляшущей Смерти, но нельзя не заметить, что художник глубоко понял необузданный и мрачный характер своей эпохи и умел наложить на нее господство своей мысли в ироническом образе смерти, которая с радостью вырывает у жизни свои жертвы, и по большей части в такую минуту, когда они, увлекшись делами житейскими, всего меньше думают о приближении роковой гостьи. Немногие, разве самые уже несчастные, встречают ее радостно; немногие в каком-то иступленном опьянении отчаянно пускаются в ужасную пляску. Для большей же части эта гостья неожиданная: иные даже не видят или еще не успели заметить ее, как она вдруг очутилась подле них, и только зрителю становится страшно за несчастных, к которым, как тать, подкралась костлявая Смерть.

Древнейшие художники изображали Пляску Смерти наивно, то есть представляли целый хоровод пляшущих костлявых остовов, сцепившихся рука с рукою с своими жертвами, как, например, в церкви Богородицы в Любеке, полови-

ны XV в. Живописцы позднейшие, как Гольбейн, разделяли Пляску на отдельные эпизоды и давали изображению Смерти более разнообразное значение.

Жорж Санд, в предисловии к одной из своих грациозных идиллий, метко взглянула на мрачную сторону этих средневековых изображений и со свойственной ей глубиной и нежностью чувства и живостью воображения перевела в красноречивую жалобу своего сердца один из эпизодов Гольбейновой «Пляски», именно тот, в котором изображен пахарь, в поте лица своего возделывающий бесплодную почву; Смерть ведет по борозде его клыч, запряженных в соху.

Правда, что древнейшие художники, изображавшие Пляску Мертвых, иногда безжалостно трактовали несчастного человека. Так, между прочим, представлен слепой нищий в базельской Пляске: он опирается на клюку; его ведет собака, привязанная на веревке, которую бедняк держит в руке. Смерть в рыцарской шляпе с перьями вырывает у него клюку, а ножницами перерезывает путеводную веревку; перед нищим глубокая яма, к которой он приближается. Что в этой картине утешительного? Какая иная мысль, кроме беспощадной, слепой судьбы? Чем виноват бедный слепец, над которым так безжалостно издеваются? Так же мало утешительного и справедливого и в образе трудолюбивого пахаря; но вообще должно заметить, что Гольбейн умел открыть в Пляске Смерти светлую, примирительную мысль, именно мысль о возмездии, которая должна господствовать не только в изображениях грехопадения и Страшного Суда, но и в каждом эпизоде Пляски, на всех ступенях человеческой жизни, между этими двумя крайними пределами. Вот, например, толстый, жирный кардинал передает рыцарю индульгенцию, а Смерть, насмехаясь, повертывает кардиналу шляпу. Вот бедная женщина с ребенком просит милостыни у имперского князя, но он ей грубо отказывает, а Смерть между тем берет его за руку. А вот Смерть отнимает посох у сельского судьи, который протягивает руку к одному господину, уже раскрывшему свой кошелек, чтобы дать судье де-

нег; этот господин гневно смотрит на крестьянина, который, вероятно, требовал от него своего жалованья. Вот еще судья: он берет со своего клиента взятку; между ними Смерть; а далее – бедняк, сжимая обе руки, предается жалобам на несправедливость, которую ему сделали. Вот дама, стоит на коленях перед налоем и, вместо того чтобы молиться, смотрит на какого-то молодого франта, а Смерть тем временем гасит одну из свеч, зажженных на налое. Вот еще дама, в великолепном одеянии, сидит на постели. В ногах у ней две Смерти: одна играет на скрипке, а другая тянет даму за платье. Вот гуляки, сидят за столом с какими-то женщинами. Одного из них рвет, а другого Смерть хватает за волосы. Впрочем, иногда является Смерть и у Гольбейна только в качестве судьбы, без всякого сатирического намека; только как мысль о тленности и неверности всего земного. Такие эпизоды набрасывают на произведения Гольбейна задумчивый колорит. Вот, например, священник идет Святыми Дарами напутствовать больного; ему предшествует Смерть с колокольчиком и фонарем – печальное предвестие для больного! Вот астролог рассматривает повешенный перед ним шар; а Смерть показывает ему мертвую голову, как предмет, более достойный для его размышлений. А вот чета любящихся, молодой человек с девицею: они дают друг другу обет в вечной любви; но внезапно является перед ними Смерть и заглушает их любовный шепот барабанным боем! Но и здесь, с глазу на глаз с неминуемою Смертью, благородный рыцарский дух не покидает воина: вот он с мечом в руке сцепился со Смертию в рукопашный бой: они давят друг друга за горло. Вот еще воин, в полном вооружении, осмеливается противостоять Смерти, и его собственное копье проходит насквозь его тело. В каком обаятельном свете представляются эти благородные подвиги самопожертвования и презрения к жизни, когда обратите внимание на жалкие гримасы пришедшего в ужас аббата, которого за рясу хватает Смерть, осклабяясь и будто бы насмехаясь над суетною привязанностью к жизни человека, от удовольствий ее отрекшегося!

Иногда в товарищи костлявому остоу Гольбейн дает дьявола. Бургомистр разговаривает с горожанином, у которого на шее сидит дьявол, шепча ему что-то на ухо. У ног его Смерть с песочными часами – символом скоропроходящего времени; а нищий между тем тщетно обращается к нему с мольбою о милостыне. Вот игроки: одного из них дьявол тащит за волосы, а Смерть душит, сжимая ему горло.

Художники XV и начала XVI в. упражняли свою фантазию над разработкою отдельных эпизодов Пляски Мертвых, впрочем постоянно имея в виду тот обширный цикл, к которому они, вместе с изображениями грехопадения и Страшного суда, принадлежат. Так, один из лучших учеников Альбрехта Дюрера, Себастьян Ханс Бегам, исполнил несколько гравюр своего сочинения, в которых изобразил не только частные эпизоды из Пляски Мертвых, как, например: молодая женщина, роскошно одетая, и мужчина, у которого вместо живой – голова костлявого остова; мужчина и обнаженная женщина, которую сзади хватает Смерть, – но также и грехопадение как одну из глав этой мрачной поэмы о Смерти: Адам и Ева подле древа познания добра и зла, а между ними Смерть.

Говоря о художественных памятниках этого рода, не можем отказать себе в удовольствии в заключение сказать несколько слов о лучшем, по нашему мнению, произведении, которое обязано своим происхождением той же идее о смерти. Мы разумеем превосходную гравюру Альбрехта Дюрера, помеченную 1513 г. и известную любителям под именем «Коня Смерти». Рыцарь пожилых лет, закаленный в боях, в полном вооружении и с поднятым забралом, едет на коне по лесу. Из-за леса подымается скала, на вершине которой видны здания. Рыцарю сопутствуют два ужасные страшилища, какие только может представить себе самое мрачное воображение: это Смерть и Дьявол. Смерть едет на коне рядом с рыцарем, держа в руке песочные часы; позади его Дьявол со звериным рылом и рогами. Ящерица ползет по дороге. Самые деревья имеют мрачный, безотрадный вид, с опавшими листьями и

посохшими сучьями. Но рыцарь, не внимая ничему, не поворачивая головы к страшному спутнику, не принимая никаких мер предосторожности против еще более ужасного своего провожатого, спокойно держится в седле и едет туда, куда его призывают обязанность и рыцарская его честь и воля. Вам страшно за доблестного рыцаря; когда же всмотритесь в суровые, но покойные черты его лица, явственно прочтете в них, что эти два страшилища не лица мира действительного, не силы осязаемые и наносящие вред вещественный, а только минутное порождение мрачного воображения самого рыцаря, призраки, которые вы видите только его глазами, как их видел и сам художник, когда создавал их. Потому-то и конь рыцаря не чувствует присутствия фантастического коня Смерти, который склоняет к земле свою морду; потому-то и собака бежит себе, не видя ничего ни возле, ни позади. Вместе с тем вы прочтете в чертах лица этого рыцаря твердую решимость победить непреклонною волею минутный ужас, который неведяло на него мрачное уединение. Ужели бы он устоял в борьбе с двумя такими сверхъестественными силами, если бы не был убежден в святости того подвига, на совершение которого он выехал?

Само собою разумеется, что идеи и образы, воссозданные в этих произведениях христианской живописи, не остались бесплодными и для поэзии западных народов. Но мы ограничиваемся здесь только живописью, потому что в ней эти идеи нашли себе самое полное художественное выражение.

Из обозрения русских Синодиков и других сборников мы уже знаем, что и наши предки умели по-своему призадумываться над тленностью и коловратностью человеческой жизни и оставили нам произведения, в которых ясно выразили свои мысли об этом предмете. Сюда принадлежат или такие сочинения, в которых, так же как и в *Пляске мертвых*, выступает сама Смерть, или такие, в которых это страшное существо заменяется каким-нибудь другим, не менее страшным, фантастическим лицом. К первым принадлежит, например, *«Повесть о бодрости человеческой»*; ко вторым —

разбираемое нами стихотворение о Горе-Злочастии. Нельзя не заметить кстати, что оба эти произведения находятся в одной и той же рукописи Публичной библиотеки. Впрочем, этому обстоятельству мы не можем приписывать особенного значения, потому что соединение их в одну книгу могло быть совершенно случайное.

Прежде, нежели познакомим читателя с «Повестью о бодрости человеческой», следует сделать два замечания. Во-первых, надобно иметь в виду, что эпизоды из Пляски Мертвых, вероятно, под влиянием древних Синодиков, вошли в наши лубошные издания. Так, мы имеем лубошную картинку *«Воин Аника и Смерть»*. Во-вторых, наши литературные произведения, соответствующие Пляске Смерти, обязаны своим происхождением изобретательности людей грамотных: это произведения искусственные, возникшие под влиянием аскетическим. *«Повесть о бодрости человеческой»* состоит в тесной связи с лубошными виршами, присоединенными к изображению Воина Аники. Вот важнейшие отрывки из этой повести. «Человек некий ездил по полю чистому, по раздолью широкому; коня под собою имел крепостью обложенного, зверовидного; а меч у него был очень остер, обоюду наточен... Облечен был он в оружие твердое; побивал много полков, прогонял сильных царей и побеждал богатырей. Всегда отличался великою силою и храбростью, исполнен разума и всякой мудрости. И говорил *высокие* и гордые слова: “На сем свете и под всей поднебесной кто бы мог со мною биться или противостать мне – царь, или богатырь, или зверь сильный?” И еще, помышляя в себе, говорил: “Если б я был на облаках небесных, а в землю было бы кольцо утверждено; и я бы всю вселенную подвизал”».

После этого пластического выражения, заимствованного нашим воином у классического поэта, вероятно, из вторых или третьих рук, является ему Смерть:

«И внезапно пришла к нему Смерть, образ имея страшен, обличие имея человеческое и грозный вид. Ужасно было смотреть на нее. И несла она с собою много мечей, скованных на

человека, и ножей, и пил, и *рожнов*, и серпов, и сечив, и кос, и бритв, а также несла и члены человеческого тела, отсеченные, и многое другое, неведомое, чем она кознодействует на разрушение человека».

Так неживописно и непоэтически, в виде ружейного мастера, продающего оружия и ножи, а вместе с тем и в виде татарского наездника, увешанного отрубленными головами, руками и ногами, представилась нашему храброму Воину Смерть.

«Увидев ее, храбрый Воин очень уstraшилcя и тотчас сказал ей: “Кто ты, лютой зверь? И страшен образ твой человеческий!” И рекла ему Смерть: “Я пришла к тебе; я хочу тебя взять”. Сказал же ей удалой Воин: “А я не слушаю тебя и не боюсь!” И сказала ему Смерть: “Человече! Почему ты меня не боишься? А все цари, и князья, и власти меня боятся: я на земле очень славна!” И сказал ей Воин: “Я храбр и силен и на поле много полков побиваю! Ни один человек не может со мною биться или против меня стоять, ни царь, ни богатырь, ни зверь лютой! Как же смеешь ты одна против меня стоять? И как ты одна пришла ко мне и хочешь ко мне приблизиться? Оружие носишь, но – видишь – ты не удаля и состарилась многолетнею старостью! И конь у тебя будто много дней не едал, изнемог голодом; только в нем кости да жилы! А я тебе говорю кротостию и старость твою почитаю. Скорее иди от меня прочь и беги, пока не постиг тебя меч мой!”»

Таким образом в первой половине нашей повести Воин выступает во всей своей рыцарской храбрости и готов биться со Смертию, как и в гравюрах Гольбейна. Замечательна наивная черта нашей повести: Воин будто бы не знает, что такое смерть.

«И рекла ему Смерть: “Я не сильна, не хороша и не красна, ни храбра, а и сильных, и хороших, и красных, и храбрых побиваю. Да скажу тебе, человеце! Послушай меня! От Адама и до сего дня сколько ни было сильных богатырей, никто против меня стоять не мог”». Узнав, что это страшилище – Смерть, Воин ужаснулся и стал умолять ее о пощаде; но она ему сказала: «Я не посыльщица и богатства не собираю, а хо-

роших одеж¹ не ношу, а земной славы не ищу! Я немилостива издетства², и не повадилась никого миловать, и не милую, ни *норовлю* никому: как приду, так и возьму! И только жду от Господа повеления. Как Господь повелит, в мгновение³ ока возьму; *и в чем ты застану, в том ты и сужу*⁴».

Замечательно, что во второй половине повести с Смертию уже говорит не Воин, а *Живот*, то есть жизнь, или потому, что испугавшийся воин уже перестает быть воином, или скорее потому, что в повести смешаны два сюжета, то есть: Воин и Смерть и Живот и Смерть. И как глубоко понята идея смерти в этой юридической пословице о суде, так кстати вложенной в уста ее! Тут уже Воин исчезает, и является человек, обнаженный от всякого временного, случайного своего назначения.

«И сказал Живот: “Госпожа моя Смерть! Покажи на мне милость свою. Отпусти меня к отцу духовному, и да покаюсь ему в своих прегрешениях”. Рекла же ему Смерть: “Нет, человек, не отпущу тебя ни на один день, ниже на один час... Слышала я в Евангелии от Господа глаголемое: “Блюдитесь смерти на всяк час, ибо никто из вас не ведает, когда она придет. Смерть приходит, как тать. Смерть к вам грамоток не пишет и вестей не подает”. Ему же слава ныне и присно и во веки веков, аминь”».

Так оканчивается эта любопытная повесть. Соответствующие ей изображения из русских Синодиков XVII–XVIII вв. приведены мною выше.

В произведениях западного искусства выводятся при Смерти и другие ужасающие своею силою фантастические существа. В гравюрах Гольбейна и Альбрехта Дюрера мы видели подле костлявого остова изображение дьявола. Один французский поэт, Петр Мишо (по прозванию *Taille vent*), живший в половине XV в., сочинил поэму, частью в прозе,

¹ В рук.: «*красна портища*».

² В рук. древнейшее выражение: «*издетска*», переправлено новейшим почерком на позднейшее: «*издетства*».

³ В рук.: «*мгновение*».

⁴ В рук.: «*сужду*».

частью в стихах, под названием: «Danse aux Aveugles». Она изложена в форме разговора самого автора с *Умом*, который представляется олицетворенным. Содержание поэмы состоит в развитии той мысли, что все люди на свете подчинены трем слепым вождям: *Любви* (Амуру, Купидону), *Счастью* (Фортуне) и *Смерти*. Эти три понятия тоже олицетворены в образе властителей, восседающих на престолах и решающих судьбу смертных. Каждый из них предъявляет на них свои неограниченные права. Но *Ум* объясняет автору в конце поэмы, что и Любовь и Счастье можно победить твердостью воли и что одна только Смерть имеет неотразимую власть над человеком, впрочем, нестрашную для того, кто постиг суету преходящих удовольствий и полагает целью своей земной жизни вечное блаженство.

Нашу повесть о Горе-Злочастии можно рассматривать как эпизод поэмы, подобной этому произведению Петра Мишо, только поэмы народной, безыскусной. В любви наши предки не могли видеть нравственной власти; смерть они изображали, как мы видели, в том же смысле, какой давался ей в христианской живописи и поэзии народов западных. Фортуны они представляли себе в художественном образе *нечистого* Гора-Злочастия.

Как *Правда*, которая улетает на небо, и *Кривда*, которая пошла по всей земле, воспеваемые в стихе о Голубиной книге, суть олицетворения нравственных понятий или как Злодей-Тоска в известной русской песне, – так и Горе-Злочастье есть только поэтический образ, а не мифологическое существо. Старинное верование славян в судьбу или встречу несколько не уполномочивает нас видеть в Горе-Злочастии языческое или полужаязыческое божество, точно так же как Смерть и Дьявол в гравюре Альбрехта Дюрера или как классический Купидон и *Госпожа* Смерть в французской поэме – только поэтические образы, в которых выражены нравственные понятия эпохи, а не мифические силы, которым поклонялись немецкий живописец и французский поэт. В противном случае пришлось бы и мифологические картины Рафаэля или

Рубенса принять в источники классической мифологии XVI и XVIII вв.¹ или из некоторых аллегорических изображений венецианских живописцев вывести то заключение, что они поклонялись мифическому олицетворению Венеции в образе роскошной женщины. Аллегория, олицетворение и художественный символ очень рано получили широкое развитие в христианском искусстве народов западных. Данте уже ввел их в свою «Комедию», а современный ему живописец, Джотто, изображал на стенках храмов олицетворенные в человеческих образах добродетели и пороки².

Отрицая мифическое значение Горя-Злочастия, я вовсе не хочу этим отвергать того предположения, что наши предки, слушая о нем повесть, могли представлять себе этого демона как существо осязательное. Может быть, они верили в какого-то злого духа, который принял на себя образ и имя Горя-Злочастия. Но мало ли во что верила простодушная старина?! На основании ее суеверных представлений следовало бы всю апокрифическую литературу целиком вставить в славянскую мифологию; между тем критика строго отличает в апокрифах остатки народной мифологии от произвольных фантазий людей грамотных и от всякого хлама, нанесенного из разных литературных источников. И в народной демонологии много мифического, но критика напрасно стала бы ухищряться, подводя под рубрики народной мифологии

¹ Таким образом, мы позволяем себе не согласиться с г. Костомаровым, который видит в Горе-Злочасти мифическое существо. «Олицетворение отвлеченных понятий, – говорит он, – общо всем народам в известный период их развития и составляет известную стихию всякой мифологии, когда она возвысится от неопределенного шаманства, бессмысленного страха таинственной неизвестной силы на степень антропоморфизма и свободного творчества образов». И в другом месте присовокупляет: «Трудно решить, когда написано замечательное произведение. Во всяком случае, сюжет его очень древний: верование в олицетворение Гора и его происхождения принадлежит далекой древности; доказательством этому служит поразительное сходство нашей повести по идее с одною мало-российскою песнею, где играет ту же роль Лиха-Доля». – Современник, 1856, № 3, с. 67, 68.

² В храме Франсиска Ассизского, в капелле Скровеньи, в Падуе, и некот. др.

наивные мечтания, которыми аскетическое воодушевление малевало себе отвратительную фигуру злого духа.

Горе-Злочастие есть порождение именно той позднейшей демонологии, которую с особенным усердием украшали свои повествования русские писатели XVII в. Несмотря на живое изображение действий и речей этого демона, фантазия уже имеет дело не с конкретными образами народных мифов, но с отвлеченными понятиями: с *Горем* и *Злочастием*, и *олицетворяет* эти понятия в демоническом существе, взятом напрокат из средневековой демонологии. Позднейшее происхождение нашей повести определяется *позднейшими* приемами творческой фантазии, состоящими в олицетворенье отвлеченных понятий, впрочем еще согретых верованьем в темную область демонологии.

Согласно позднейшему образу мыслей и демонологическому настроению фантазии, поэтическая фигура Горя-Злочастия, или Несчастной, Лихой Доли, нередко является в нашей народной поэзии. Так, в одной малороссийской песне выведена несчастная девица, которой при самом рождении была суждена Лихая Доля. Взяла она свою Несчастную Долю в *писаную торбу* и понесла на торг продавать, а никто ее не покупает. Понесла она Несчастную Долю назад и сбросила ее с плеч наземь: «Ты поди, поди, Несчастная Доля, в поле заблудися». — «Хоть я и в поле заблужусь, — а ты придешь жито зажинать, и я вцеплюсь в тебя; будешь ты, молодая девица, жито зажинать, а я буду лежать в борозде». — «Поди, Несчастная Доля, в лесу заблудись!» — «А ты придешь, моя девчина, калину ломать, а я буду лежать под кустом». Горемычная девица бежала от нее и к синему морю — и там не спаслась; бежала под лесом-горою — оглянулась, а Беда за нею. «Ой, вернись Беда! Зачем ты привязалась?» — «Не вернусь, девчина! Я с тобою родилась». — «Ой, вернись. Беда! Зачем ты вцепилась?» — «Не вернусь, девчина! Я с тобою обвенчалась!» Г. Костомаров знает вариант этой песни, по которому девица еще убегает от Лихой Доли в церковь, но и там от нее не спасается. Еще ближе к нашей повести одна из песен, приписываемых Кирше

Данилову, именно: «Ох, в горе жить – некручинну быть». Горе является в ней олицетворенным: оно лыком подпоясалось, как и в нашей повести; мочалами ноги *изопутаны*; представляется лицом мужского пола. Несчастный бежит от него в темные леса – а Горе давно уж зашел туда; несчастный бежит в почестный пир – а Горе зашел и сидит в переднем углу; несчастный бежит в кабак – а Горе уж встречает его и подает ему пиво. Так насмеялся *он* над наготою доброго молодца. В одном духовном стихе вместо Горя выведен *Лукавый Враг*, который непослушному сыну наносит худые мысли на разврат, на ссору и разбой, и несчастный, пропившись, сидит нагой *да трубит в свой кулак*. Наконец, чтобы вполне обозначить национальность нашей повести, следует заметить, что некоторые стихи из нее, а также и из соответствующих ей песен принадлежат к народным пословицам. Таковы, например, в повести о Горе-Злочасти: «Нагому-босому шумит разбой», «Лычком (или лыком) Горе подпоясано»; «В горе жить, некручинну быть», «Не класти скарлату без мастера», «Не утешити дитяти без матери», «Не бывать бражнику богату». В вышеупомянутой песне Кирши Данилова: «В горе жить, некручинну быть», «Не бывать плешатому кудрявому», «Не бывать гулящему богато-му», «Не откормить коня сухопарого», «Не утешити дитя без матери»; «Не скроить атласу без мастера».

Весьма значительно это повторение одних и тех же мотивов в устах народа, в большем или меньшем развитии подробностей. Это будто эскизы одного и того же произведения, мастерские очерки, на которых живописец пробовал свою кисть, прежде нежели исполнил свою мысль в совершенно оконченном, мастерском произведении. Подобною мастерскою отделкою отличается наша повесть от родственных ей по содержанию народных песен.

Если, как нам кажется, без всякой натяжки можем допустить сближение этой повести со средневековыми изображениями Пляски Смертей и бесов, то увидим три составные части, которыми наша повесть соприкасается с этими изображениями: в начале грехопадение, в конце – мысль о Страш-

ном суде и самый рассказ о жизни человеческой, подчиненной одной из демонических властей, которыми запугано было воображение средневекового человека.

Посмотрим теперь, как в лице Горя-Злочастья выражается основная мысль этого произведения.

Это демоническое существо является на сцену не тотчас, как добрый молодец отказался от роду и племени, даже не в первую злополучную минуту, когда просыпается он, ограбленный названным братом. Он еще бодрится, иронически восклицая: «Житье мне Бог дал великое!» – и вслед за тем попадает на пир. Хотя и печален сидит он на пиру, но еще не отчаялся в жизни и просит совета, как ему жить на чужой стороне. Горе-Злочастье к нему еще не приступалось, не отнимало у него рук, и потому он мог разбогатеть. Ему даже улыбнулось счастье в образе миловидной невесты и семейных радостей. И вот тогда-то, когда он достиг вершины благополучия, является ему злой демон, и то сначала во сне: босому, нагому, подпоясанному лыком, ему еще не было места в светлой действительности, окружавшей доброго молодца, на веселом пиру перед его свадьбою. Горе подкралось к его изголовью с гнусными подозрениями, с опасениями нечистой совести, заскребло ему на сердце раскаянием. Кругом его, в мире действительном, все обстоит благополучно, все светло и радостно, но в нем самом возникает мрачная, тревожная драма, сначала в зловещем сновидении, и потом выходит она наружу, вместе с отчаянным пьянством и крайнею нищетою. Горе-Злочастье совершило свое нечистое дело и, до поры до времени, отступилось от нашего молодца. Но вот невтерпеж стала ему горемычная жизнь, он посягает на самоубийство: и только тогда Горе-Злочастье во всем своем безобразии предстает перед ним воочию и грозно требует от него повиновения и поклона. Покорившись своему мучителю, добрый молодец на время примирился со всеми своими зоключениями и даже запел веселую напевочку, в которой иронически издевается над самим собою. Когда еще он не сталкивался с нечистым Горем с глазу на глаз, ему стыдно было в лохмотьях показать-

ся отцу и матери, роду и племени. Теперь, свыкшись с ним, он решается понести домой свою повинную голову. Но одной только решимости уже было недостаточно: он добровольно отдал себя во власть злему демону. И вот на возвратном пути преследует его Горе; то белым кречетом, когда молодец летел ясным соколом, то серым ястребом, когда молодец летел сизым голубем, то с борзыми собаками, когда молодец бежал серым волком, то с косою острою, когда молодец обратился ковыль-травой, то с частыми неводами, когда молодец пошел в море рыбою. И этот-то длинный ряд превращений оканчивается лукавым искушением *богато* жить – убить и ограбить!

Трудно себе представить в поэтической форме более художественное изложение мысли о знаменитой Пляске в соответствии тем живописным произведениям, о которых упомянуто выше! Как в прекрасной гравюре Альбрехта Дюрера грозные страшилища – дети мрачного воображения самого рыцаря, так и Горе-Злочастье есть художественное олицетворение нечистой совести самого доброго молодца. Сначала оно мерещится ему во сне, только как призрак его тревожной думы, но по мере того как сознание своей вины возрастает в его душе яснее и яснее, выступает это чудовище, нагое и босое, лыком подпоясано, будто жалкий двойник самого несчастного героя; и наконец, как существо фантастическое, распадается оно на множество образов, которыми пугает себя и в воздухе, и на земле, и в воде расстроенное воображение нашего героя. Как рыцарь Альбрехта Дюрера твердостью воли и сознанием своей правоты побеждает наваждения нечистой силы, так и наш герой только тогда освобождается от Горя-Злочастья, когда страдал себе примирительную мысль о полном раскаянии и покаянии, на которое себя обрекает.

Итак, образ Горя-Злочастья есть не что иное, как верное отражение нечистого, темного состояния души самого героя. Борьба его с Горем есть борьба с самим собою, увенчанная победою над самим же собою. Вот, наконец, где, по нашему мнению, причина тому теплому участию, в котором не можем отказать безыменному герою нашей старинной повести.

Если бы эта повесть не была произведением чисто народным, если бы она не возникла и не развилась в тесной связи с прочею эпическою деятельностью народа, а была только досужим делом старинного грамотника, то, конечно, не могла бы выдержать столь лестной для себя параллели с произведениями западного искусства.

Безыскусное творчество целого народа в его песнях и сказках и при скудных начатках письменной литературы отличается глубиною истины и красотою выражения. Как письменное произведение, наша повесть не могла иметь приметного влияния на старинную русскую публику. Она, может быть, и дошла до нас совершенно случайно, сохранившись в единственном экземпляре позднейшей рукописи. Но, как народная песня, она в свое время далеко обошла Русскую землю в устах многих поколений, возводя до высокого тона чисто христианской лирики те унылые, тоскливые напевы, в которых и доселе привык выражать свое раздумье народный русский певец.

ИДЕАЛЬНЫЕ ЖЕНСКИЕ ХАРАКТЕРЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Как ни странна может показаться некоторым читателям даже самая мысль о возможности идеального, художественного представления женщины в древнерусской литературе, которая вообще не отличалась художественным творчеством и того менее была способна, по грубости наших старинных нравов, видеть в женщине что-нибудь идеальное, однако в нашей старине, при всех недостатках ее в правильном литературном развитии, была одна благотворная среда, вращаясь в которой наши предки умом и сердцем мирились с художественным, идеальным миром и выказывали несомненные проблески творческого вдохновения. Все, что не входило в эту среду, возносилось из скудной действительности старого русского быта в светлую область поэзии, согревалось живей-

шим сочувствием и принимало радужный колорит творческой фантазии. Эта благотворная среда была – верование; эти просветленные идеалы Древней Руси были те избранные люди, святые и блаженные, которых *Жития* предлагают историку русской литературы самый обильный материал для изучения нашей старой Руси, не только в религиозном и вообще бытовом, но и в художественном отношении.

Немногие остатки древней народной поэзии, дошедшие до нас в письменных памятниках допетровской литературы, дают право заключать, что народ знал и другие идеальные типы, не духовного, а светского, или мирского, характера: но люди грамотные чуждались этих идеалов и в своих писаниях уклонялись от грешного, по их понятиям, бесовского наваждения народной поэзии. Муромская легенда о Петре и Февронии¹ принадлежит, в этом отношении, к немногим исключениям, число которых, при более тщательной разработке нашей старины, может быть, со временем увеличится.

Грамотного человека занимали не сказочные идеалы, вроде Добрыни Никитича или Алеши Поповича; к ним, как созданиям вымысла, и притом вымысла греховного, не мог он питать сочувствия. Ему нужна была истина, и потому он более удовлетворялся летописью. Впрочем, рассказы о том, что делалось в том или другом городе, как воевали между собой князья или как опустошали Русскую землю половцы, татары и литва, могли быть очень интересны и назидательны; но рассказы эти действовали более на ум и частию на патриотическое чувство, а творческое воодушевление оставляли в покое и потому нисколько не могли обнять все духовные интересы человека, как обыкновенно обхватывает их произведение собственно художественное. Даже самая летопись, чтобы вполне овладеть вниманием читателя, чтобы обхватить все нравственное существо его, время от времени переходила от светской истории к житию святых, от того, что делалось просто и обыкновенно, к тому, что совершалось в мире чудес по неведомым человеку божественным силам. Таким образом, самая летопись, высту-

¹ См. мою статью: «Песня “Древней Эдды” о Зигурде и Муромская легенда».

пая из пределов действительности и проникаясь верованием в чудесное, иногда могла возносить читателя в мир идеальный.

Но собственное назначение изображать этот высший, идеальный мир принадлежит *Житиям* русских подвижников. Начиная свой рассказ, автор жития тотчас же переносится своим восторженным духом к высокому идеалу нравственного совершенства в лице того угодника, о котором пишет. Как старинный миниатюрист XVIII в., украшая священные рукописи изображениями, хотя и *сведущ был в искусстве*, но, от благочестивого умиления, по выражению Данта¹, *трепетала рука его*, так и автор жития, приступая к своему благочестивому подвигу, признается, что он, взяв трость и начав ею писать, не раз бросал ее: «Трепетна бо ми десница, яко скверна сущи и недостойна к начинанию повести»; но потом, утешаясь молитвою и находя в ней для себя и нравственную подпору, и творческое вдохновение, принимался писать как бы в поэтическом восторге, весь проникнутый верованьем и любовью к изображаемому им угоднику².

Однако же и в этой все примиряющей и безмятежной области, вознесенной над бедствиями Древней Руси, суждена была русской женщине не очень счастливая доля. Хотя религиозные идеалы древней Ольги, Евфросинии Суздальской, Февронии Муромской дают нам право думать, что в Древней Руси женщина не настолько была унижена, чтобы не могла почитаться достойною сияния святости, однако все же не более, как за шестью русскими женщинами сохранилась до наших времен в общем признании эта высокая честь; да и те все были княжеского звания, и хотя они сменили свой княжеский ореол на более светлый, подвижнический, но все же они и без того, уже по своему земному сану, имели право на историческую известность³. А между тем сколько достойных матерей, и супруг, и девиц, в их печальном существовании, по всем степеням со-

¹ Рай, XIII, 78.

² Во вступлении к Житию Михаила Клопского.

³ См. Топографич. указатель Русских угодников в «Месяцеслове» Вертинского, 1856, с. 373 и след.

словий, на всем протяжении Древней Руси, обречено было на совершенную безвестность! От всех утаенная, в тесном кругу вращавшаяся, темная и тяжелая жизнь их и по смерти возна-граждалась темною безвестностью.

Русская женщина имеет полное право жаловаться на невнимание к ней старинных грамотников, и особенно женщина из простого крестьянского быта. Заслуживала ли эта последняя внимания – другой вопрос. Мы только изъявляем сожаление о печальном факте. Ближайшее знакомство со старинными преданиями, может быть, осветит более утешительным светом эту темную сторону Древней Руси.

Литературные и художественные понятия об идеале различаются по эпохам и местностям. В период мифический, например в песнях «Древней Эдды», поэтический идеал определялся божественными чертами Одина, Тора, Фрей и бóльшим или меньшим приближением к этим существам. В эпоху героическую, воинственную, храбрость – неперенное достоинство героя, одерживающего победы и совершающего чудесные подвиги. Во времена рыцарства красота – необходимая и часто единственная принадлежность идеальной женщины. Теперь, напротив того, не в одной только храбрости, не в победе над чудовищами, которых никто уже не встречает, не в красоте, лишенной более прочных достоинств, а в качествах нравственных, в благородстве характера, в подвигах самоотвержения и гражданской доблести и в других подобных тому достоинствах поэт находит очертания и краски, достойные художественного идеала, которым он вдохновляется.

Храбрость, хотя бы и смягченная добротой и украшенная великодушием, в глазах старинного русского писателя не могла уже представить все необходимые данные для создания вполне идеального, по его понятиям, существа. Всякая личность, своими нравственными совершенствами выступавшая из толпы, представлялась ему окруженною ореолом святости.

Один из наших благочестивых грамотников XVI в., боярин Михаил Тучков¹, описывая чудеса святого, между

¹ В Житии Михаила Клопского.

прочим, говорит: «Слышал я некогда, как читали книгу о пленении Трои. В этой книге плетены многие похвалы Еллинам, от *Омира* и *Овидия*. Только единой ради буйственной храбрости такой похвалы сподобились, что память о них не изгладилась в течении многих лет. Но хотя *Еркул* (Геркулес) и храбр, однако в глубину нечестия погружался и тварь паче Творца почитал. Также и *Ахилл* и троянского царя *Приама* сыновья были Еллины, и от Еллин похваляемые, сподобились такой прелестной славы. Кольми паче мы должны похвалять и почитать святых и преблаженных и великих наших чудоделателей, которые такую победу над врагами одержали и такую от Бога благодать приняли, что не только человеки, но и самые ангелы их почитают и славят. Мы ли же не будем о чудесах их проповедать?» Так говорил сын человека, пять лет управлявшего Новгородом в царствование Василия Ивановича, а впоследствии сам приходивший в этот город во время малолетства Ивана Васильевича собирать войско против безбожных агарян.

Любимый народом князь, или покровитель города, и особенно монастыря, победитель врагов и поборник за правое дело, или же предприимчивый просветитель, проложивший путь по непроходимым лесам и болотам, и в далекой глуши положивший начало будущему просвещению сооружением часовни и при ней келейки — одним словом, великий человек, достойный всякого уважения, оставлял по себе в памяти благочестивых потомков идеальный образ, озаренный лучами святости.

Будучи прославляемы, эти знаменитые деятели в тех местностях, где они подвизались, становились героями *местными*, и в течение веков память их чтилась как областная или *местная святыня*. Как в государственном деле Москве суждено было покорить все областные силы Древней Руси и сосредоточить их в себе, так и в отношении местных святынь Москва была центром, к которому собирались все областные священные преданья и из местных, провинциальных, стали потом всероссийскими. В области литературы это соверши-

лось в XVI в., при пособии образованного Новгорода, в Макарьевских Четых-Минях, и потом во второй четверти XVII в. в Прологах, в которые внесены были многие сказания о местных русских святынях и о местных святых.

Однако, несмотря на то, множество областных священных преданий оставалось до позднейших времен местною собственностью различных концов нашего Отечества и не вошло в общее достояние всей русской народности. Именно в этих-то местных преданьях и сохранилась память о многих достойных уважения женщинах Древней Руси.

В начале XVIII в. была составлена драгоценная для изучения нашей старины *«Книга глаголемая о Российских святых, где в коем граде, или области, или в монастыре, или в пустыни поживе и чудеса сотвори, всякого чина святых»*. Согласно развитию древнерусской народности и литературы, она расположена по местностям, то есть по областям и городам.

Для желающих предлагаю здесь по этой книге перечень всех святочтимых женщин Древней Руси.

1) Киев.

Св. Великая Княгиня Ольга, в св. крещении Елена. Кресться в лето 6463, преставися в лето 6477. Обретены мощи в лето 6493 месяца июля в 12 день.

Св. Великая Княжна Анна Всеволодовна преставися в лето 6594 мая в 18 день, в инокинях, в Андреевском монастыре в Киеве, зовома Янка.

Св. Княжна Улиана Оболенская. Положена в Печерском Монастыре в лето 6600 июля в 26 день.

2) Новгород.

Св. благоверная Княгиня Анна (супруга Св. В. К. Владимира Ярославича). Преставися в лето 6570.

Св. Княжна Чехина, инокия Харитина, в Петропавловском монастыре на Синичье горе, в лето 6600 октября в 5 день. Родом Королевства Литовского.

Св. преподобная Гликерия девица, в Новегороде на Легощи улице, в церкви Флора и Лавра.

3) *Псковск.*

Св. благоверная Княгиня Мария Димитриевна Александровича Невского, жена Домонтова. Преставися в лето 6808.

Преподобная инокиня Васса Печерская. Была сожительница до иночества Ионы-строителя (Печерской обители).

4) *Москва.*

Св. преподобная Великая Княгиня Евдокия, во инокинях Евфросиния, начальница Вознесенского монастыря. Преставися в лето 6915 июня в 17 день.

Преподобная мати Елена, игуменья Новодевичья монастыря, иже на Москве. Преставися в лето 7056 ноября в 8 день.

5) *Ярославль.*

Св. благоверные Княгиня Ксения и Анастасия. Положены в Древлепетропавловском монастыре.

6) *Устюг.*

(Св. праведный Иоанн и) Св. праведная Мария, жена его. Начальники града Устюга. Положены у церкви Вознесения Господня на посаде. Беша в лето 6000.

7) *Новоторжск, иначе Торжок.*

(Св. Князь Симеон Вяземский. Убиен от Князя Юрия Смоленского в лето 6900.)

Св. благоверная Княгиня Иулиана, Новоторжская чудотворица. Убиена от того же Князя за целомудрие в лето 6900.

8) *Кашин.*

Св. благоверная Княгиня инокиня Анна, Кашинская чудотворица. Преставися в лето 6830.

9) *Василев.*

(Св. и преподобный Гавриил и) сестра его Анастасия, Василевские чудотворцы. Беша в лето 7000.

10) *Суздаль.*

Св. праведная Княжна инокиня Евфросиния, иже в Ризположенском монастыре. Преставися в лето 6708 сентября в 25 день.

Св. праведная Княгиня инокиня София, иже в Покровском монастыре. Преставися в лето 7000 декабря в 16 день.

11) Шуя.

Св. Евфросиния чудотворица.

12) Владимир.

Св. благоверная Великая Княгиня Феодосия, в инокинях Евфросиния, чудная, мати Александра Невского. Преставися в лето 6770 майя в 4 день.

Св. благоверная Великая Княгиня Агафия Всеволодовна Чермнаго, жена княже Георгиева, сестра князя Михаила Черниговского и Св. Княгини Мария и Христина, снохи ея, и Св. Княжна, дочь ея, Феодора девица. Пострадаша от Батыевых татар во взятии града Владимира в соборной церкви, от огня и дыма скончашася в лето 6747 февраля в 3 день во иноцех.

13) Переяславль Рязанский.

Св. благоверная Княгиня Евпраксия (жена Св. благоверного Князя Феодора Юрьевича). Сама ринуся с высока терема за чистоту телесную, и с сыном своим Княжичем Иоанном, единолетным.

14) Муром.

(Св. благоверный Князь Петр и) Св. благоверная Княгиня Феврония, Муромския Чудотворцы, в иноцех престаившася в лето 6735 июня в 25 день.

(Св. благоверный Князь Константин Святославич Муромский и) Св. благоверная Княгиня его Ирина... Беша в лето 6700.

Св. праведная боярыня Улиания, иже в селе Лазоревском, новая чудотворица. Преставися в лето 7112 генваря во 2 день.

15) Нижний Новгород.

Св. благоверная Великая Княгиня Феодора, бывшая жена Князя Андрея Константиновича Нижегородского, иже в Зачатейском монастыре пожившая и создавшая. Преставися в лето 6800.

Из перечня русских женщин, местно чтимых, явствует следующее. Во-первых, почти все они княжеского рода. Исключения так ничтожны, что кажутся чистою случайностью. Во-вторых, при святочтимом супруге чествуется очень часто

и его жена. В-третьих, иногда чествование простирается на целую фамилию, на сестер, дочерей, даже на снох.

Нет сомнения, что со временем, пользуясь местными устными сказаниями и памятниками старинной письменности, доселе еще не обнаруженными, исследователи найдут достаточное количество данных для составления поэтической и бытовой характеристики древнерусской женщины. Желая тому способствовать, предлагаю покамест два очерка из местных муромских сказаний, которые особенно важны для истории русской женщины. Эти два очерка вместе с легендой о князе Петре и Февронии¹ составят целое, обнимающее лучшие поэтические предания Муромской области, особенно замечательны тем, что имеют своим предметом женщину, в ее различных семейных и бытовых отношениях, как преданную супругу, нежную сестру и любящую и глубокоуважаемую мать. Идеал супруги рисуется в поэтических чертах Февронии, характер которой стоит на переходе от мифической *Вещей Девы* к историческому лицу. Нежная любовь двух сестер, *Марии* и *Марфы*, дала содержание легенде об *Унженском Кресте*; идеал матери изображен в лице *Юлиании Лазаревской* сыном ее Калистратом Осорьбиным.

Всматриваясь в местные предания и сказания, не можем не заметить, что каждая область имеет свой собственный характер в истории русской литературы и быта. На долю Мурома по преимуществу досталось литературное развитие идеально-го характера русской женщины; по крайней мере, этот предмет составляет главное содержание Муромского житейника.

I

Мария и Марфа

Любопытная повесть о взаимной любви двух сестер, *Марии* и *Марфы*, составляет главное содержание местного муромского сказанья о явлении Унженского Креста. Это одно из тех драгоценных для истории литературы сказаний, которые

¹ См. мою статью «Песни “Древней Эдды” о Зигурде и Муромская легенда».

в течение столетий ходили в устах народа и впоследствии получили литературную форму.

Позднейший писатель этого сказания в своем введении к нему свидетельствует, что многие из благочестивых людей, приходя на реку Унжу в Унженский стан, поклониться стоящему там Кресту Господню, спрашивали не раз церковнослужителей, где и как эта святыня была обретена, и не могли уже получить удовлетворительного объяснения: «Зане убо многим летом протекшим, еще же и многого ради иноплемennых нашествия на страну ону, паки же и частаго ради варварскаго рас пленения, *древняя изгибоша списания*, в кия лета и при коих содержателех (вар.: самодержцах) быша сия; но токмо на *малей харатийце просторечием*, яко же *поселяне*, написано, держажу памяти ради». Наконец, побужденные расспросами благочестивых людей, священнослужители того Унженского Креста, по благословению Моисея, архиепископа Рязанского и Муромского, поручили некоторому грамотному человеку сказание об этой святыне *бладохитростне* *преписати*, то есть дать литературную форму повествованию, которое сохранилось от древних времен, записанное *просторечием*, вероятно, со слов простолюдинов.

По смиренному обычаю древних писателей, благочестивый автор объявляет себя *груба суца* и *витийския беседы ничтоже сведуща*, давая тем разуместь о своих покушениях заменить просторечие народного рассказа риторическими фразами церковнославянского стиля, которые, к счастью, не настолько исказили это сказанье, чтоб уже нельзя было под ними открыть следы изящной простоты народного склада. «Аз же окаянный, – продолжает он, – от обою содержим бех – страхом и радостию: понеже бо страх за недостойнство претит ми глаголати, радость же и любы влечет мя вешати». Напоследок, обращаясь за вдохновением к источнику всякой жизни, восклицает он от всего своего сердца: «Ты убо наставниче премудрости и смыслу давче, немудрым наказателю и нищим защитителю! Утверди и вразуми сердце мое, Владыко! Ты даждь ми слово во отвержение уст моих, иже Отчее едиnorodное слово;

и содействуй ми силою Креста Твоего, якоже некогда немому повеле глаголати и глухому слышати. И тако прострох греходельную ми руку, и яхся по деле сие, о нем же нам слово».

Церковнославянский текст, придавший этому сказанию слишком важный тон, я заменяю русским, простым слогом, который, как бы восстанавливая просторечие старинной хартийки, гораздо больше приличен содержанию.

* * *

Были две сестры, дочери одного вельможи; имя одной Марья, а другой Марфа. И вышла замуж Марья за некоторого Иоанна в Муромской области, а Марфа была выдана за Логина в Рязанскую область. И был Иоанн по своему отчеству честного рода, но именем пооскудел, а Логин родом был меньше Иоанна и его отчества, но именем очень богат.

И случилось им быть вместе у тестя своего и у тещи на пиру, и была между ними распря о местах: Иоанн хотел выше сесть по отчеству своему и по старшинству, потому что был старший зять; а Логин не давал ему места, ради своего богатства. И от того времени много лет они между собой не съезжались сами и жен своих не пущали, ни письмами не ссылались до самой своей смерти.

И по многим лета умерли они оба в один день, и жены их овдовели; но Марья не знала о Логиновой смерти, а Марфа об Иоанновой; и опечалились о том обе. И помыслила себе Марья, говоря: «Поеду к зятю своему Логину в Рязань и увижу сестру свою, и, если они полюбят меня, буду у них жить; а если не возлюбят, и я прощусь с сестрою и ворочусь домой». И Марфа то же самое помыслила, говоря: «Поеду к зятю своему Иоанну и к сестре своей, и увижу – если они меня призрят, и я именем своим обогащу их, и будут они богаты, как был богат муж мой, и славны по своему отчеству». Как помыслили они, так и сделали.

В один и тот же день обе поехали из домов своих, и встретились на пути, и станы – каждая особо сделали, а не

вместе, потому что не знали, с кем встретились. И послала меньшая слугу своего спросить: «Кто там стоит? И если то женский пол, вместе сойдемся в один стан; а если мужской пол, то поедем дальше». Посланный узнал, что едет вдова из Мурома на Рязань, к сестре своей, и, воротившись, поведал о том госпоже своей. Она же сказала: «Сойдемся вместе». И сошлись, и поклонились между собою, не признали друг друга, что они родные сестры, пока не спросили об именах и отечестве; и потом спознались и начали лобызаться со слезами и радостью и скорбеть о мужьях их, что были между собой не в любви до самой своей смерти; а скорбели не столько о них, сколько о себе, что много лет не видались, ни письмами друг о друге не извещались. Но о том радовались, что дал им Бог свидеться на кончине века их, и учредили трапезу, и ели и пили во славу Божию, и веселились.

И легли спать; однако не спали как должно, но и бодрствовать не могли. Во мгновение ока явился им во сне ангел и дал им золота и серебра: Марфе золото, а Марии серебро, и повелел им сотворить – в золоте животворящий Крест, а в серебре Ковчег, и сказал, чтоб то золото и серебро отдали они первому человеку, который по тому пути утром поедет. Они же, взявши во сне золото и серебро, завертели себе за рукава и проснулись. И говорила одна сестра другой: «Явился мне во сне ангел Господень и дал мне золото, говоря: Господь прислал к тебе злато по твоей вере; сотвори в нем животворящий Крест!» И поглядела у себя за рукавом, и там – точно наяву было золото. «И велел мне ангел то золото отдать первому, кто поутру поедет этим путем». И Марья говорила: «Так же и мне во сне явился ангел Господень, дал мне серебро, велел так же отдать и сотворить животворящему Кресту Ковчег», – и, поглядев, нашла у себя за рукавом серебро.

И начали обе плакать со слезами и радостью, и молились Богу о том предивном чуде, что одарил их Господь Бог такою благодатью. И вдруг увидели – по дороге идут трое монахов. Подозвали их к себе и повели все случившееся и отдали им золото и серебро, повелев им сделать Крест и Ковчег. «Для того

мы к вам и пришли», – сказали монахи и, взяв золото и серебро, отошли в путь свой.

Сестры прибыли в Муром к своим родственникам и поведали им все бывшее на пути. Но сродники стали на них роптать, зачем такую благодать отдали они неведомым старцам: «Разве здесь в городе нет таких мастеров¹, кому в золоте Честный Крест сотворить, а в серебре Ковчег?» – «Нам так велено было сделать», – отвечали сестры.

Совещавшись, поехали родственники на то место, где сестрам встретились старцы. И собралось к ним множество народа, и начали они договариваться, кому куда ехать вслед тех старцев, отыскивать золото и серебро. И положили такой совет, чтоб господин ехал с чужими рабами, а рабы с чужими господами, чтоб им, догнавши тех монахов, не утаить между собою того золота и серебра. И урядили, куда кому ехать, не только по большим дорогам, но и по малым *столицам*. И вдруг видят они – идут трое старцев, несут животворящий Крест, сделанный из золота, и Ковчег из серебра. И подступили было к ним молодые люди, но монахи им говорили: «Ступайте туда, куда совещались идти». Тогда старшие запретили юным, чтоб не оскорбляли монахов, а сами сошли с коней и с честью их принимали. Монахи же, подошедши к обеим сестрам, сказали: «Марфа и Мария! В том золоте и серебре, которое явилось вам во сне, сотворил Господь Бог животворящий Крест и Ковчег, вам на долготлетие, а миру на исцеление». И спрашивали старцев: «Где они были?» Они же отвечали: «В Цареграде». И опять их спрашивали: «Давно ли оттуда?» – «Третий час», – отвечали они. Тогда хотели угостить их трапезою, но они сказали: «*Мы непьющие и неядущие* – это вам повелел Господь пить и есть». И, сказав это, они исчезли.

После того обеим сестрам явился во сне животворящий Крест, да поставят его в церкви Архангела Михаила. Так они и сделали. Поставили тот Крест в сказанной церкви, в Унженском стану, на реке Унже, в 25 поприщах от города Мурома.

¹ В рук «хитрецов».

* * *

Таково прекрасное сказание о двух сестрах, не уступающее своею наивностью лучшим новеллам средневекового Запада. Надобно, впрочем, помнить, что сказание это распространялось и устно, и письменно между нашими предками не ради его литературной, поэтической занимательности, а по той теплой вере, какую питали они к описываемой в нем святыне. Вера в действительность описываемого необычайного случая не только не мешала поэтическому интересу, но даже усиливала его, очищала фантазию от праздной мечтательности и придавала воображению необыкновенную живость в представлении того, что описывается. Точно так же верует эпический певец в мир богов и героев своих простодушных песен; с тою же уверенностью в действительность всего фантастического слушает доверчивый ребенок наивные рассказы своей няньки. Таким образом, в отношении поэтическом русские легенды и благочестивые сказания вполне соответствуют произведениям эпического периода, в которых, по убеждению народа, господствуют не вымыслы, а истина историческая – родная старина в назидание потомкам или же чудесное, постигаемое верою.

Художественный стиль муромского сказанья о двух сестрах виден уже с первого взгляда. Оно возникло тогда, когда в искусстве господствовал символизм и строгая, но наивная симметрия иконописного стиля.

Героинями являются две женщины: Мария и Марфа – имена столь знакомые и прославленные в известном евангельском рассказе. Их родственная симпатия наивно проведена через целый ряд симметрических событий и случаев. Обе они в одно и то же время выходят замуж; в одно и то же время лишаются мужей; в одно и то же время задумали одно и то же и отъезжают в путь, каждая будучи влекома родственною любовью – побывать у своей сестры. Обе видят в ту же ночь один и тот же сон, и, наконец, обе одинаково наделены от Бога высокою благодатью.

Эта симметрия, напоминающая строгое размещение фигур и целых сцен в древнехристианской живописи, составляет, как живая нитка, искусственный план средневековых рассказов.

Итак, религиозно-поэтической мысли муромского сказанья соответствует известный художественный стиль в проведении этой мысли по всем подробностям.

Но для того чтобы поэтическое произведение возникло и созрело, не довольно только мысли; нужна действительность, к которой бы мысль применялась или из которой бы она извлекалась. Отсюда возникает таинственная связь религиозно-поэтической идеи о чудесном кресте с историческими и местными обстоятельствами, которые дают любопытную обстановку описываемому событию.

Сестры были несчастны. Пагубная вражда их мужей, возникшая в эпоху родовой кичливости и местничества, была причиною их разлуки. Как тяжело было сестрам в удалении друг от друга, видно из того, что они тотчас же решились между собою свидеться и даже вместе жить, как миновала причина их разлуки.

Сказание это возникло, очевидно, в духе миролюбия и христианской идеи равенства, которой были противны обычаи и учреждения родового быта и местничества. Это протест против отживающего уже, бессмысленного и вредного обычая, протест, произнесенный во имя братской любви и смирения христианского.

Сестры не высказывают своих мыслей против родовой кичливости явно и решительно; они будто бы не сознают своим умом всей нелепости этого зла, но только своим любящим женским сердцем постигают его, отвращаются от него, оскорбленные и опечаленные в своих взаимных братских симпатиях.

Таким образом, это сказание столько же важно для истории местничества, как и русской женщины.

Мы видим из сказания, что вдовы пользовались в старину значительною самостоятельностью. Езжали в путь одни, в сопровождении своих слуг. На дороге становились станом и легко сближались с другими, незнакомыми женщинами; но мало до-

веряли вежливости мужчин и, встретившись на пути с мужчиною, немедленно удалялись или из боязни оскорбления, или же из ложного стыда быть одной в обществе чужого мужчины.

Доверчивости вообще было мало в древнерусском обществе. Родственники сестер, не уважив монашеского сана и не поверив вещему сновидению, собрались в погоню за троими старцами. Как мало было доверия друг к другу, видно из опасения, чтоб погнавшийся за монахами и отнявший у них золото и серебро не утаил то и другое у себя.

Между господином и его рабами все было шито да крыто, из страха ли рабов перед господином или же из взаимной любви – решать не буду; замечу только, что, согласно грубой обстановке всего быта, первое предположение правдоподобнее. Итак, мы знаем теперь один из наивных приемов юридического порядка Древней Руси: чтоб предупредить утайку или какой другой проступок, надобно было развести господина с его рабами. В противном случае потеряны все концы.

Несмотря на грубость эпохи, несмотря на малое развитие общественной жизни, препятствовавшее благотворному влиянию женщины на смягчение нравов, все же протест против бессмысленной родовой вражды и кичливого местничества был скорее почувствован женщиною. По крайней мере, в этой повести женщина со своим нежным и великодушным сердцем стоит на стороне прогресса и за свое человеколюбие и христианское смирение награждается свыше. Она является героинею скромною, предшественницею исторического переворота, уничтожившего местничество. Подвиг ее на земле негромок: она только страдала от пагубного зла и выстрадала в себе к нему отвращение. Потому и увенчалась не земною славою, а чудесною благодатью, ниспосланною ей с небес.

II

Юлиания Лазаревская

В начале XVII в. сыновняя любовь вдохновила некоторого Калистрата, по прозванию Дружину, Осорьина, описать

житие своей матери Юлиании Лазаревской. Житие озаглавлено так: «Месяца января во 2-й день преставление святыя и праведныя матере Иулиании Лазаревския. Списано сыном ея, Калистратом, пореклу Дружиною, Осорьиным». За введением, собственное повествование начинается следующими словами в красной строке: «Скажу вам, братие, повесть дивну, бывшу в роде нашем». Итак, это не только местное Муромское сказание, но сверх того фамильное, сохранявшееся в роде Осорьиных.

Калистрат Осорьин, воодушевленный сыновним чувством, видел в своей матери совершеннейший идеал женщины по понятиям той эпохи, то есть женщину святую, и сохранил о ней память не только в назидание будущим поколениям, но и в свидетельство о своем благородном любящем сердце.

Действительно, этот любопытный факт в нашей древней литературе делает честь нежному чувству грамотного человека, а вместе с тем восстанавливает в наших глазах нравственное достоинство древнерусской женщины, которая, несмотря на тесный круг своей скромной деятельности, могла оказать такое благотворное влияние на своего сына и силою своих душевных качеств возбудить к поэтической деятельности его воображение.

Только ореолом своей святости женщина могла примирить с собою стыдливую и робкую фантазию древнерусского грамотника. Наш автор присоединил к тому столько же девственный союз между восторгом, возбужденным женщиною, и между келейным досугом благочестивого *писателя*: это чистая любовь признательного сына к достойной матери.

Особенный интерес этой повести состоит в том, что она переносит нас в боярскую семью XVI в., так мало нам известную, и вращается около особы, которая составляет ее средоточие, около верной жены и нежной матери.

Может быть, читатель не найдет в изображении героини ни ярких очерков, ни энергии характера, но не может отказать ей в своем уважении, не может не признать за ней нежной грации, несмотря на некоторую жесткость ее аскетических убеждений.

* * *

Во дни благоверного царя Великого князя Ивана Васильевича от его царского двора был некоторый муж благоверен и нищелюбив, именем Иустин, по прозванию Недюрев, саном ключник. И имел он жену боголюбиву и нищелюбиву, именем Стефаниду, Григорьеву дочь, Лукина, от пределов города Мурома. И жили они во всяком благоверии и чистоте; и было у них много сыновей и дочерей, много богатства и рабов множество. От них же родилась и блаженная Юлиания. И когда ей было шесть лет от роду, мать ее померла; и взяла ее к себе в пределы города Мурома бабка ее, матери ее мать, вдова, именем Анастасия, Григорьева жена Лукина, Никифорова дочь Дубенского; и воспитывала ее шесть лет во всяком благоверии и чистоте. А когда исполнилось блаженной двенадцать лет, бабка ее преставилась от жития сего. И заповедала она дочери своей Наталье, Путилове жене Арапова, взять внуку свою Юлианию к себе в дом и воспитать ее во всяком благочестии; потому что тетка ее имела своих дочерей-девиц и одного сына. Блаженная же от младых лет возлюбила Бога и Пречистую Его Матерь, премного почитала тетку свою и сестер и во всем была им послушна, любила смирение и молчание, молитве и посту прилежала. И за это тетка много ее бранила, а сестры над ней смеялись, потому что в такой молодости томила она свое тело; и говорили ей ежедневно: «О безумная! Зачем в такой молодости плоть свою изнуряешь и красоту девственную губишь!» И часто понуждали ее с раннего утра есть и пить; но она не вдавалась их воле, хотя с благодарностию все принимала; чаще же с молчанием от них отходила; потому что она была послушлива ко всякому человеку и с детского возраста кротка и молчалива, невеличава. От смеха и всякой игры удалялась; и хотя много раз от сверстниц своих на игры и песни пустошные была принуждаема, однако не приставала к их сборищу и таким образом таила свои добродетели. Только о пряже и пяличном деле прилежание великое имела, и во всю ночь не

угасал светильник ее. А сирот и вдов и немощных в веси той всех обшивала и всех нуждающихся и больных не оставляла без призрения; и все дивились ее разуму и благоверию. И вселился в нее страх Божий.

Не было в той веси церкви, ни вблизи ее, а была версты за две. И не случилось блаженной в девственном возрасте ни разу быть в церкви, ни слышать божественных словес прочитаемых, ни учителя, учащего на спасение. Только смыслом благим была наставляема нраву добродельному, как говорит ВЕЛИКИЙ Антоний: имеющим цель ум не требовати писания. Слово это блаженная собою исправила; и, не учившись книгам, ни учителем наставляемая, еще в девственном возрасте все заповеди исправила и, как бисер многоценный, светилась среди тины. О благочестии подвизалась и желала слышать слово Божие; но в девственном возрасте ни разу того не получила. И от невежд была осмеяна за свои добрые дела.

Когда достигла блаженная шестнадцатого года, была отдана замуж в пределы города Мурома, мужу добродородну и богату, именем Георгию, по прозванию Осорьину. И венчаны были от священника, именем Потания, служившего в церкви праведного друга Божия, Лазаря, в селе мужа ее. Этот иерей, добродетели ее ради, после поставлен был в богоспасаемом граде Муроме, в обители боголепного Преображения Спасова архимандритом, и наречен в иноках Пимен. Этот священник научил их страху Божию, по правилам святых апостолов и святых отец, как жить мужу со своею женою, и о молитве, и о посте, и о милостыне, и о прочих добродетелях. Она же внятно, со всем прилежанием послушала божественного учения; и как добрая земля всеянное в нее с избытком возвращает, так и она не только послушала учение, но и делом все исполнить старалась. Итак, священник, поучив и благословив их, отпустил в дом их, к свекру ее, Василию; потому что отец и мать мужа ее были еще живы.

И был ее свекор богат и добродороден и царю знаем, а свекровь ее, именем Евдокия, была тоже добродородна и смысленна. И имели они одного только сына и двух дочерей, и села,

и много рабов, и всякого имения в изобилии. Видя сноху свою возрастом и всякую доброту исполнену и разумну, радовались о ней и хвалу Богу воздавали. И поручили ей править все домовное хозяйство. Она же со всем смирением послушание и повиновение имела к ним, ни в чем не ослушивалась, не перечекала, но много почитала их и все повеленное ими непрекословно совершала: так что и свекор, и свекровь дивились, и все родственники их. И многие испытывали ее в речах и ответах; она же на всякий вопрос давала благочинный и смысловый ответ: и все дивились ее разуму и славили Бога.

Имела же блаженная из детства обычай всякий вечер доволно молиться Богу и коленопреклонение творить, по сто поклонов до земли и больше и потом на сон преклонялась. Также, и вставая ото сна своего, доволно Богу молилась. И мужа своего наставляла то же творить, как говорит апостол Павел: «Что́ веси, жено, аще мужа спасеши?» А мужу говорит: «Женившийся не согрешил, но закон исполнил, и женяйся, добре творит, а не женяйся, лучше творит». И скорбела блаженная о том, что лучшей меры девственного жития не постигла. Но утешалась, слыша того же апостола, вещающа: «Привязаеши ли ся жене, не ищи разрешения, и жена привязана законом, и своим телом не владеет, но муж; спасается же чадородия ради, аще всякому делу благу последует». И потом в другом месте сказано: «На два чина разделилось житие человеческое, на монашеское и на простое. Простым не возбранно жениться и мясо есть, а прочие заповеди Христовы творить, как и монахам. Можно, как сказано, и в мире с мужем живя, Богу угодить, и не всяк, сказано, постригайся спасется, но тот, кто сотворит монахов достойное; и кто в мире с женою живет и правит часть законную, лучше пустынника, не весь закон исправившего. Смиранный и добродетельный в мире удивителен».

И все это блаженная в себе размышляла; и хотя с мужем своим совокупилась непорочным браком, но старалась и все прочие заповеди Христовы непорочно сохранять.

Когда же муж ее пребывал в царских службах, лето или два, а иногда и три лета; в то время она все ночи без сна прово-

дила, много Богу молилась; и не угасал свещник ее всю ночь. Прилежно локти свои на веретено утверждала и на пяличное дело. И продавая работу свою, деньги раздавала нищим. Была она хитра пяличному делу. Многую милостыню тайно от свекра и свекрови творила. Только ведала это одна малая рабыня, с которою посылала милостыню нуждающимся. И все это делала по ночам, чтоб никто не узнал.

А днем домовное хозяйство без лености правила. О вдовах и сиротах, как настоящая мать, заботилась; своими руками кормила и поила, омывала и обшивала. И совершилось на ней премудрого Соломона слово: «Жену добру еще кто обрящет, дражайши камня многоценного таковая; богатства не лишится, и радуется о ней сердце мужа; еще где коснит, не печется ни о чесом же». Все в дому ее были одеты и насыщены, и каждому дело по силе его давала; а гордости и величанья не любила. Простым именем никого не называла и не требовала, чтоб ей кто на руки воды подал или от ног ее сапоги отрешил, но все сама собою творила. Разве по нужде, когда гости приходили, тогда ей рабыни по чину предстояли и служили. Когда же уходили гости, и то она себе в тяжесть вменяла, и всегда, со смиреньем укоряя душу свою, говорила: «Кто же я сама убогая, что предстоят мне такие же человеки, создание Божие?»

Впрочем, иные рабы ее были неразумны, и непокорливы, и ленивы на дело, иные на словах перечливы. Но она все со смирением терпела, и все собою исправляла, и на себя вину возлагала, говоря: «Сама я перед Богом всегда согрешаю, а Бог мне терпит: что ж мне на этих взыскивать? Такие же люди, как и я. Хоть и в рабство нам их Бог поручил, но души их больше наших душ цветут». Потому что она помнила слово Спасителя, глаголющего: «Не обидите малых сих, ангели бо их всегда видят лицо Отца Моего Небесного». И никого из провинившихся рабов она не оклеветала: и за то много раз от свекра и от свекрови и от мужа своего бывала бранима.

Но она ни от чего не смущалась, а, как столб непоколебим, непреклонно стояла и всю надежду свою на Бога воз-

лагала и на Пречистую Богородицу; и великого чудотворца Николая усердно призывала, принимая от него великую помощь, как сама она о себе поведала.

Однажды ночью встала она, по обычаю, на молитву, а мужа ее не было дома. Ненавидящий же добра дьявол, с бесами своими, покушаясь от такого дела отторгнуть ее, своими мечтами великий ужас навел на нее. Она же была тогда еще молода и неопытна, сильно испугалась, легла опять на свою постель и укуталась одеялом. И крепко заснула, и увидела во сне множество бесов, пришедших к ней со всяким оружием, чтоб убить ее; и стали ее давить, говоря: «Если не перестанешь от такового начинания, то убьем тебя тотчас же». Она же, во многом страхе, возвела очи свои к Богу и Пречистой Богородице и призвала на помощь святого отца Николая. И немедленно явился перед ней святой Николай, держа в руках великую книгу, и начал ею бить бесов и разогнал их всех, и, как дым, исчезли они без вести. Тогда воздвиг он десницу свою и благословил блаженную, сказав: «О дочь моя! мужайся и крепись, и не ужасайся бесовского прещения! Потому что Сам Христос повелел мне хранить тебя от бесов и злых людей». Она же, пробудившись, наяву увидела мужа святолепна, как он, будто молния, скоро вышел дверьми из храмины. Тотчас встала, пошла за ним, но никого не видала, и притвор храмины той крепко был заперт по обычаю.

Вскоре после того гнев Божий постиг Русскую землю, наказуя нас за грехи наши. Наступил великий голод, от которого много людей помирало. Она же многую милостыню творила, тайно от всех. Брала у свекрови себе пищу, будто бы на утреннее и полуденное яденье, и отдавала нищим. А сама она издетства только дважды в день вкушала пищу, а до обеда и после обеда до ужина никогда не ела. Видевши то, свекровь говорила ей: «Радуюсь я, невестушка, что ты чаще стала есть, но дивлюсь, как изменилась ты нравом! Когда хлеба было в изобилии, не могли мы тебя принудить к раннему и полуденному ядению. Теперь же в мире оскудение пищи, а ты берешь себе и завтрак и полудник». Она же, желая утаиться, отвечала:

«Когда я еще не родила детей, не хотелось мне есть; а как начала родить, обессилела и не могу досыта наесться, и не только днем, но и ночью много раз хочется мне есть, и мне стыдно просить у тебя пищи». Слыша это, очень рада была свекровь и посылала ей пищи довольно и на день, и на ночь. Потому что у них в дому нимало не было оскудения; в прежние годы скоплено было много жита. Она же, принимая пищу от свекрови, сама не ела, но все раздавала нуждающимся.

Когда же кто из нищих умирал, нанимала она обмыть его и покупала *умиральные* ризы, и на погребение посылала деньги, и, когда видела в селе своем мертвеца погребается, знакомого или незнакомого, всегда довольно молилась о душе его.

Вскоре после голоду был на людей сильный мор. Многие помирали болезнью, прозванною *пострелом*. И многие неразумные, из боязни, в домах своих запирались, и язвенных пострелом к себе не пускали, и к одежде их не прикасались. Блаженная же, тайно от свекра и свекрови, зараженных многих своими руками в бане обмывая, исцеляла и Бога молила об исцелении.

Живя таким образом много лет у свекра и свекрови, ни в чем она их не преслушалась, не роптала, но, как родная дочь своих родителей, почитала. И представились в глубокой старости ее свекор и свекровь, в монашеском чине. Она же песнями и псалмами надгробными и благолепным погребением почитала их; и многую милостыню по ним монастырям и церквям раздавала, повелев по них служить литургии. И трапезы в дому своем поставляла попом и монахам, и нищим, вдовам и сиротам. И всех приходящих довольно пищею угощала; и всех просила, чтобы молились Богу за души преставльшихся. И темничникам милостыню посылала ежедневно, даже до сокового дня. А мужа ее тогда не было дома. Она же много имения на милостыню расточала, не только в то время, но и после всегда творила память по умершим. Потому что помнила Божественное Писание, яко творимая zde многу пользу и ослабу творять умершим душам. И все имение свекра своего и свекрови по них в память раздавала.

Сама же на добродетель обратилась пуще прежнего. И, так поживши с мужем своим довольно лет в добродетели и чистоте, по закону Божию, родила десятерых сыновей и три дочери. Из них четверо сыновей и две дочери в младенчестве померли; а шестерых сыновей и одну дочь она с супругом своим воспитала, прославляя Бога; потому что слышала апостола Павла к Тимофею глаголюща: «Жена спасется чадородия ради». Об умерших же младенцах благодарила Бога, взывая: «Господь даде, Господь и взял». Потому что слышала она слово Златоуста: «Блаженных младенцев блаженное почиванье: ибо о чем имут дать ответ? Никакого искуса греховного не сотворили. Причтены они с сынами Иова и с избивенными от Ирода младенцами, и славят Бога вместе с ангелами, и о родителях своих Бога молят». Потому об умерших детях она не скорбела, а о живых веселилась.

Ненавидящий же добро дьявол всячески старался беду и искушение ей сотворить; и воздвигал пустые брани между детьми ее и рабами. Но она все смысленно и разумно рассуждала и умирjala. И не мог враг сотворить ей зла. И навалил одного из рабов; и этот раб убил ее старшего сына. Или враг хотел в отчаянье ее ввести и от Бога отлучить, или же, думаю, было то некое смотрение Божие, как Давид сказал: «Благо мне, яко смирил мя еси, да научуся оправданием твоим»; для того, чтоб блаженная еще более о душе своей прилежала. Так и сбылось. И злато, сказано, без искушения не бывает совершенно. Видя сына своего умершего, блаженная очень скорбела, но не о смерти его, а о душе его; однако не смутилась и мужа своего утешительными словами увещевала.

Вскоре после того и другого сына ее на царской службе убили. Хотя она и скорбела, но душевно, а не телесно. Не кричала, не терзала на себе волос, как делают другие женщины, но днем поминала детей своих милостынею и кормлею нищих, а ночи без сна проводила, моля Бога со слезами об отпущении грехов своих умерших чад.

Тогда начала она молить своего мужа, чтоб отпустил ее в монастырь. Но тот никак не преклонялся к ее просьбе.

Она же говорила: если не отпустишь, то бегом из дому своего утаюсь. Но муж заклинал ее не оставлять его: сам он состарился, а дети еще малые. И читал он ей книги блаженного Космы Пресвитера и прочих святых отцов. Не спасут нас, сказано, ризы черные, если не по монашескому чину живем, и не погубят нас ризы белые, если богоугодное творим. Кто, не стерпя нищеты, отходит в монастырь, не думая пещись о детях, тот не труда ищет и не любви Божией, но хочет только отдыхать. А дети, осиротевши, плачутся и клянут, говоря: «Зачем же родители наши, родив нас, оставили нас в такой бедности и нужде?» Если и чужих сирот велено кормить, то тем более не морить своих. И многие другие Божественные писания читал он перед нею.

Она же, послушав, оставила свое намерение, сказав: «Воля Господня да будет». Но умолила своего мужа не иметь с нею супружеского союза, хотя и жить вместе. И сделала отдельные постели, но в одной комнате. Мужу своему устроила обыкновенную постель, на которой он и прежде спал. Сама же, как птичка из сетей вырвалась, отверглась от всего мирского и к единому Богу всею душою своею обратилась. Пост и воздержание паче меры восприняла. По пятницам вовсе не кушала, и затворялась в отходной клетке, и там в молитвах упражнялась; по понедельникам же и по средам однажды в день сухоядение без варива вкушала. А по субботам и воскресеньям в дому своем трапезу поставляла попом, и вдовам, и сиротам, и своим домочадцам: тогда и сама выпивала одну чарку вина, не потому, чтобы любила вино, но не хотела оскорблять гостей. Слышала она заповедь Спасову: когда творите пир или вечерю, не зови родню свою, ни соседей богатых, чтоб и они тебя потом позвали; но зови нищих, слепых и хромых, бедных, которым нечем воздать тебе. И воздастся тебе в воскресение праведных. Потому блаженная больше всего пеклася о нищих. Сна же, только с вечера, час один или два, принимала. И ложилась на печи без постели; только дрова вострою стороной к телу подстилала; дрова же и под головы клала, а под ребра железные ключи; и так тело свое удручала. Не желала она по-

коя, но ложилась, пока не засыпали ее рабы, а потом вставала на молитву, и всю ночь без сна пребывала, и со слезами Богу молилась до заутреннего благовеста. Потом шла к заутрени и к литургии, в течение же дня рукоделью прилежала, дом свой богоугодно устроила; рабов своих пищею и одеждою довольствовала и дело каждому по силе задавала. Бедным во всем помогала, и всякой добродетели образ проходила, и, просто сказать, по Иову, была она око слепым и нога хромым, бескровным покров и нагим одежда. Плакалась, видя человека в беде; с рабами же, как с родными детьми, обходилась. Не любила гордости, ни величания; была для них истинная мать, а не госпожа. Провинившимся рабам и рабыням вместо грозы милование творила и от Божественных писаний поучала, а не бранью и побоями. Хотя и не умела она грамоте, но любила слушать чтение Божественных книг; и какое слово слышала, внятно понимала и все неудобовразумительное толковала, как премудрый философ или книжник, и всегда со слезами говорила о том, какими делами можно умолить за себя Бога и как подражать житию прежних святых.

В бане же тела своего не мыла с тех пор, как от мужа разлучилась.

Иных же ее добрых дел невозможно пересказать, ни на письме передать. Не знаю, какого бы доброго дела она не сотворила. Какими словами восхвалить труды ее? Плача ее кто испишет? Милостыни ее кто изочтет? Где же говорящие, будто в миру нельзя спастись? Не место спасает, но ум и изволение к Богу. Адам и в раю, яко в великом отишыи, утопился, а Лот в Содоме, как в морских волнах, спасся. Скажешь, что нельзя среди *чади* спастись? А вот блаженная Юлиания и с мужем пожила, и детей рождала, и рабами владела, а Богу угодила, и Бог прославил ее.

Преставился и муж ее, через десять лет по разлучению с ним блаженной. Тогда она еще больше отверглась от всего мирского. И говорила она своим детям: «Не много скорбите, дети мои! Смерть отца вашего нам, грешным, на смысл и поучение. Видя то, и на себе того же всяк чаять должен.

Стяжите же всякую добродетель, а пуще всего милостыню по силе творите и между собою любовь нелицемерную держите». И много поучала детей своих от Божественного Писания. И так погребла своего мужа с псалмами и песнями, и многую милостыню сотворила нищим, и сорокоусты по монастырям и по многим церквам раздавала. Она не смотрела на раздаенье тленного имения, но смотрела на соборание правды. И все ночи без сна проводила, моля Бога о муже своем, чтобы даровал ему грехов отпущение. Потому что слышала она Писание, глаголющее: добрая жена и по смерти мужа своего спасет. Поревновала она благочестивой Феодоре-царице и прочим святым женам, которые по смерти о мужьях своих Бога умолили.

И с того времени пост к посту приложила, и молитву к молитве, и к слезам слезы, и милостыню паче меры показала. Случалось, что ни одной сребряницы в доме ее не оставалось; и она занимала, и обычную милостыню нуждающимся подавала; и ежедневно ходила в церковь на молитву.

Когда наступала зима, брала у детей своих на теплую одежду, но и то все нищим раздавала, а сама без теплой одежды зимой оставалась. Сапоги на босые ноги обувала, а под подошвы вместо стелек ореховые скорлупы и острые черепки подкладывала, и так тело свое удручала. Знакомые говорили ей: «Что в такой старости тело свое томишь?» Она же отвечала им: «Разве не знаете, что тело душу убивает? Убью же сама тело мое и порабошу его, да спасется дух мой». А другим говорила: «Недостойны страдания нынешнего века против будущей славы». И еще говорила: «Сколько усохнет тела моего, того уже не будут есть черви в оном веке».

Однажды была такая студеная зима, что земля расседалась от мороза. И несколько времени не ходила она в церковь, а молилась дома. Случилось же одним утром, очень рано, прийти попу в ту церковь Преподобного Лазаря. И был глас от иконы Пресвятой Богородицы: «Иди и рцы милостивой вдове Юлиании, ради чего не приходит в церковь: и домовная ее молитва приятна, но церковная выше. Почи-

тайте Юлианию, уже ей не меньше шестидесяти лет, и Дух Святый почивает на ней». Поп же пришел в великий ужас. И отправился к блаженной Юлиании, пал к ногам ее, прося прощения¹, и поведал ей видение. И когда она после того отправилась в церковь и со слезами молилась и целовала икону Богородицы, в тот час внезапно великое благоухание распространилось в церкви и по всему селу, с тех пор уже ежедневно ходила она на молитву в церковь.

Имела она обычай каждый вечер молиться в отходной храмине, назначенной для принятия издалека приезжавших гостей. И была там икона Спасова, Пречистой Богородицы и угодника их великого чудотворца Николая. Однажды вечером, по обычаю, пришла она в храмину на молитву, и вдруг наполнилась множеством бесов та храмина; и со многим оружием бросались они на нее, чтобы убить. Она же, надеясь на силу Христову, не утрашилась, но, возведя очи к Богу, со слезами молилась Ему, чтобы послал ей на помощь угодника своего Николая. И в то же мгновение явился ей святой Николай с великою палицей в руке и разогнал нечистых бесов, которые, как дым, исчезли. Одного же из них поймал и много мучил, а блаженную благословил крестом и скрылся внезапно. Бес же плакал, говоря: «Много горя² творил я Юлиании всякий день, воздвигал ссоры и распри в детях и рабах ее; к ней же не смел приближаться ради ее милостыни, и смирения, и молитвы». Потому что она беспрестанно четки в руках держала, творя Иисусову молитву, ела ли она, или пила, или что делала. Даже когда спала, уста ее шевелились и вся утроба подвизалась на словословие Божие: и много раз мы видели, как она спала, а рука ее четки отдвигала.

Бес же бежал от нее, вопия: «Ради тебя много ныне я потерпел, но сотворю тебе на старость искушение, глад велик,

¹ В чем просил он прощения, по рукописям остается неизвестным. Вероятно, сам священник осуждал Юлианию за отсутствие ее в церкви во время жестокой стужи.

² В рук.: *спона*, то есть препятствие, разумеется, к спасению: искушена в бедах и напастьях.

и сама начнешь голодом умирать, не то что чужих кормить». Она знаменалась крестом, и бес исчез. Потом пришла она к нам в ужасе; изменилась лицом. Видя ее смущенную, спрашивали мы о причине: но тогда она не сказала ничего, а уже спустя долгое время поведала нам все это втайне.

И так прожила она во вдовстве десять лет, многую добродетель во всем показывая и дожила до Борисова царства Годунова. И был в то время сильный голод по всей Русской земле, так что многие ели всякое скверное мясо и человеческую плоть. И множество народу перемерло голодом. Тогда в доме блаженной великое было оскуднение пищи: потому что не выросло всеянное в землю жито, а кони ее и рогатый скот поколели. Только молила она детей и рабов своих, чтобы ничего чужого не трогали, не воровали; а что осталось у ней от скота, а также ризы, сосуды, все распродала на жито и тем челядь свою кормила и милостыню довольную просящим подавала. И дошла она до последней нищеты, так что в доме ее ни единого зерна жита не осталось; но и от этого не смутилась, возлагая упование на Бога. В то время переселилась она в село, называемое Вочнево, в пределах нижегородских. И не было там церкви ближе двух верст. Потому, старостию и нишетою будучи одержима, не ходила она в церковь, но дома молилась; и о том немало скорбела; однако утешалась, поминая св. Корнилия, яко не вреди его домовная молитва, и других.

Когда великая нищета умножилась в доме ее, она собрала своих рабов и сказала им: «Голод обдержит нас: видите сами. Если кто из вас хочет, пусть идет на свободу и не изнуруется меня ради». Благомыслящие между ними обещались с нею терпеть, а другие отошли. С благословением и молитвою отпустила она их, не держала на них гнева. И велела оставшимся рабам собирать траву, рекомую лебеду, и кору древесную, рекомую илем, и в том велела готовить хлебы, и тем сама питалась, и детей и рабов кормила. И молитвою ее был тот хлеб сладок, и никто из дому ее не изнемогал с голоду. От того же хлеба и нищих питала и, не накормив, никого из дому не отпускала: а нищих было в то время бесчисленное

множество. Соседи говорили нищим: «Что к Юлиании в дом ходите? Она и сама голодом умирает». Нищие ответствовали: «Много сел мы обходим и чистые хлебы собираем, а так в сладость не наедаемся, как сладок хлеб у этой вдовы». И соседи для испытания посылали к ней за хлебом, ели его и дивились, говоря: «Горазды рабы ее печь хлебы», – а того не разумели, что молитвою ее хлеб был сладок. Могла бы она умолить Бога, чтобы не оскудевал дом ее; но не противилась смотрению Божию, терпя благодарно и ведая, что терпением обретается Царствие Небесное. И терпела в той нищете два года; не опечалилась, не смутилась, не роптала и не изнемогла нищетою, но была еще веселее прежнего.

Когда приблизилось честное ее представление, разболелась она месяца декабря в 26-й день и была больна шесть дней. Но что была болезнь ее? Днем на постели лежала, а молитву творила непрестанно; ночью же сама вставала и молилась Богу, никем не поддерживаема. А рабыни ее посмеивались, говоря: «Не вправду хворает: днем лежит, а ночью встает и молится». Она же, уразумев, говорила им: «Что вы меня посмехаете? Разве не знаете, что и у больного истязует Бог молитвы духовные?» И иное многое говорила от святых книг.

Января во второй день на рассвете призвала отца своего духовного Афанасия и причастилась животворящих Таин Тела и Крови Христа Бога нашего. Села на одре своем и призвала детей своих, и рабов, и всех живущих в селе том. И поучала их о любви, и о молитве, и о милостыне, и о прочих добродетелях, присовокупив: «Желанием возжелала я великого ангельского образа еще от юности моей, но не сподобилась, по грехам моим. Так угодно было Богу. Слава праведному суду Его». И велела уготовить кадило и фимиам вложить в него, и целовала всех бывших при ней, и всем мир и прощение подавала. Потом легла; трижды перекрестилась; обвила четки около своей руки и сказала последнее слово: «Слава Богу, всех ради! В руце Твои предаю дух мой. Аминь!» И предала душу свою в руки Господа, которого измлада возлюбила. И видели все в тот час на голове ее золотой венец и белый

убрус. Омыли и положили ее в клетки. И в ту ночь видели там горящие свечи, а весь дом наполнился благоуханием.

И в ту же ночь явилась она одной рабыне и повелела, чтоб отвезли ее в пределы муромские и положили у церкви Св. Лазаря, друга Божия, подле мужа ее.

И положили святое и многотрудное тело ее в дубовый гроб и отвезли в пределы муромские; и похоронили мы ее у церкви Св. Лазаря, в селе Лазаревском, где многотрудно подвизалась она.

В лето 1605, января в 10-й день.

Так пожила блаженная Юлиания! Таковы ее подвиги и труды. Мы же о житии ее никому не поведали до тех пор, пока не преставился сын ее Георгий. Тогда, копая ему могилу, обрели мы тело ее, кипящее миром благовонным. И оттого понудился я написать житие блаженной, убоявшись, чтобы смерть не предварила меня и чтобы не предано было житие блаженной забвению. А написал я вкратце, малое от многого, чтобы не дать большого труда и переписывающим и читающим.

Вы же, братие и отцы, не зазрите мне, что написал, будучи груб и нечист. И не думайте, что это все ложно, ради родства материнского. Видит Всевидящее Око, Владыка Христос, Бог наш, что не лгу.

* * *

Желая во всей точности передать факты и боясь своими собственными замечаниями нарушить общее впечатление, я привел повествование об Юлиании вполне, несколько подновивши язык, удержав, впрочем, оттенки древнего благочестивого стиля.

Сколь ни умирительна нежная, благочестивая личность самой героини, все же нельзя не сознаться, что житье-бытье и вся внешняя обстановка накладывают темный, печальный колорит на весь рассказ, даже несмотря на то, что он согрет непритворною, сыновнею любовью автора. Кругом все печально и сумрачно, как серое, неприветливое небо, висящее над темны-

ми лесами и пустынями Муромского края. Не зацепили скромной жизни Юлиании ни погромы татарские, ни смуты бояр, ни опала и гроза царя Ивана Васильевича. Все же досталось на ее долю много невзгоды и бедствий, которыми так много казнилась и искушалась Древняя Русь. Сначала голод, потом моровая язва, а потом еще голод, и такой страшный, что люди поедали человеческое мясо. Повсюду бесчисленные толпы нищих просят хлеба, а дать нечего. Неприветна и домашняя жизнь, окруженная раболепием холопов, которое было естественною, по тогдашним понятиям, наддачею всякого благосостояния: «много богатств и *раб* множество» имели родители Юлиании. Также описывается и благосостояние ее свекра. Несмотря на возможное довольство и благоприятную обстановку, несмотря на постоянное утешение в молитве и делах благочестивых, не видала эта достойная женщина себе утешения в жизни семейной ни в юности, ни в зрелых летах, ни под старость; потому что грустна и невзрачна была тогдашняя семейная жизнь, лишенная благотворных средств общественного образования и предоставленная себе самой в тесном, жалком кругу раболепной челяди. Каково могло быть в древнерусской семье воспитание девицы, всего лучше можно судить по жизни Юлиании. Это бы еще ничего, что она не знала грамоте и, несмотря на свое благочестие, не успела выучиться, когда вышла замуж: она даже ни разу не была в церкви во все время своего девичья возраста, ни разу не слышала божественной службы, ни разу не слышала, кто бы ей сказал или прочел божественное слово спасения¹. Мудрено ли, что все ее сверстницы о том только и думали, что лелеяли свою девичью красу, спозанков ели и пили да насмеялись над Юлианиею, что она в такой молодости плоть изнуряла постом и молитвою? Единственным занятием русской барышни XVI в. было прядиво и пяличное дело.

Свекор и свекровь Юлиании не были похожи на тех извергов, которые в русских песнях тиранят своих невесток.

¹ «И не лучися ей в девичестем возрасте в церковь приходити, ни слышати божественных словес прочитаемых, ни учителя учаща на спасение николиже».

Любовь и благословение внесла с собою в их дом Юлиания; со взаимною любовью была встречена; в любви и доверенности от них проводила жизнь. Но не могло быть между ею и семьей, в которую она вошла, полного сочувствия. Юлиания не терпела гнусного рабства, которое вместе с обилием и довольством нашла у своего мужа. Заступалась за рабов и потому много переносила неприятностей и от свекра с свекровью, и от своего мужа.

Рабство преследовало ее и в собственной ее семье, спокойствие которой непрестанно возмущалось ссорами между ее детьми и рабами. Однажды, неизвестно из-за чего повздорив, холоп убил ее старшего сына. По свидетельству этого жизнеописания, бес господствовал в семье этой благочестивой Юлиании: «Аз многу спону творих Юлиании: по вся дни воздвизах брань в детех и в рабех ея». Так говорил сам бес, вселившийся в недрах ее семейства.

В домашнем быту, в родной семье, чудился ей враждебный демон, воздвигавший распри и ссоры, наводивший на убийство и другие преступления; в быту же общественном видела она только бедствия, следы карающей десницы Божией, в моровой язве и ужасающем повсеместном голоде. Даже самая служба царская и ей самой, и ее сыну, описавшему ее житие, представлялась не подвигом патриотическим, а какою-то неосознаваемою необходимостью, неведомым роком. «Другого сына ее на царской службе убили» – так сказано в житии. Но где же, по какому случаю? Ни ей, русской боярыне XVI в., ни сыну ее, человеку грамотному, нет до того никакого дела. Где-то на царской службе – и только.

Радужное сиянье, которым сыновняя любовь окружила в этом повествовании прекрасную личность Юлиании, не могло придать более приветного света мрачной картине ее житья-бытья, но сообщило ей чувство умиления, которое сжимает сердце тоскою. Невзрачной обстановке вполне соответствует печальный характер героини. Кроткая и благочестивая с ранних лет девического возраста, Юлиания всегда отличалась нежностью и теплотою чувства, восторженной

набожностью и преданностью своему долгу и обязанностям. С женственною грациею умела она соединить твердость воли, безропотно встречая невзгоды и бедствия, которые предназначено было ей терпеть в жизни. Не рыдала, не рвала на голове волос, когда убили ее сына, но скорбела душою. Общественные бедствия, проносившиеся над нею, только изощряли ее любящее, сострадательное сердце. Не только кормила она нищих и отдавала им последнюю копейку; она не страшилась ни всеобщего голода, ни моровой язвы. Последний кусок хлеба готова была она отдать, когда видела кругом себя, как томящиеся голодом пожирали человечьи трупы. Во время моровой язвы, когда все боялись одного прикосновения к зараженным, она сама обмывала и исцеляла их, не гнушаясь язв, не страшась смерти. То же высокое чувство человеколюбия внушало ей любовь и сострадание к усопшим беднякам, которых она, руководимая благочестием, хоронила за свой счет и провожала до могилы.

Ее муж, занятый на царской службе, хотя и знал грамоте, но до женитьбы своей мало упражнялся в делах благочестия. Жена учила его прилежно молиться, потому что видела в том свой святой долг¹. Впоследствии он читал ей Священное Писание и благочестивые книги, и она, неграмотная, но просвещенная молитвою и благодатью, не только все понимала, но и объясняла другим. Благочестивое чувство привело ее к уразумению высоких истин христианства.

Печальная, скудная действительность, образовавшая и развившая в Юлиании сострадательное чувство, своею невзрачностью от себя отталкивавшая и тем самым заставлявшая эту женщину возноситься благочестивою душою в лучший, неземной мир, не могла благотворно действовать на ее воображение. Потому эта достойная женщина, постоянно находившая желанное примирение и утление всем тревогам и бедствиям житейским в своем глубоко верующем сердце, представляет в своем духовном существе странное, по-видимому,

¹ «Довольно Богу молящеся; и мужа своего настави тоже творити: якоже великий апостол Павел глаголет: что веси, жено, аще мужа спасеши».

противоречащее тому, раздвоение. Можно ли не удивляться благородству и чистоте ее помышлений, глубине и искренности чувств? И вместе с тем нельзя не сожалеть о том, какую скудную и грубую пищу давала действительность ее воображению, как мало утешительного находила эта достойная женщина в своих видениях – этих жалких подобиях скудной действительности, ее окружавшей! Распри и драки ее домашней челяди, совершавшиеся постоянно в недрах ее семьи, давили ее тяжелым кошмаром, когда она отходила ко сну, и находили себе символическое выражение в этих враждующих и борющихся духах, которыми исполнены были ее видения.

Впрочем, относительно демонологии это повествование ничем особенно не отличается от общего направления нашей литературы XVI и XVII вв. Насколько сильнее и разнообразнее было развито воображение у народов западных за двести, триста или даже четыреста лет до того, можно видеть не только из знаменитой поэмы Данта, но и из сочинений, состоящих по стилю в ближайшем родстве с нашим повествованием, каковы, например, известные сборники рассказов Якова де Воррагине, Цезаря Гейстербаха и других. Было бы смешно и непростительно сожалеть, что наша древнерусская литература не представляет нам того яркого художественного развития демонологии, какое видим на Западе, если бы такое развитие не способствовало блистательным успехам поэзии и вообще искусств и если бы тем самым не служило к очищению нравов от средневекового невежества и грубости.

Аскетическая, суровая жизнь Юлиании, под старость переставшей ходить в баню, не носившей в трескучие морозы теплой одежды, полагавшей в сапоги вместо стелек ореховую скорлупу, вполне соответствует ее тяжелым, темным видениям. Даже священные лица в ее сонных мечтах представлялись ей грозными, карающими.

Все сказанное о достоинствах Юлиании, с немногими видоизменениями, относится вообще к людям благочестивым Древней Руси. Подвижничество во имя Христа, пост и лишения, милостыня и молитвы – все это общие черты древ-

нерусского благочестия. Но кроме того, в характере Юлиании есть одна черта, которая, несмотря на всю суровость воображения этой женщины, придает необыкновенную нежность ее глубоко любящей натуре.

Человеколюбивое ее сердце не могло не отозваться на одно из величайших бедствий, которое не приходило случайно и не миновало, подобно моровой язве и голоду. Бедствие это, так жестоко отозвавшееся в собственной семье Юлиании, было гнусное рабство, с которым никогда не могла примириться глубоко проникнутая учением Христа, возвышенная и любящая душа Юлиании. Хотя она устранила лично от себя все возмутительные обычаи раболепства, но могла ли она не смущаться душою, будучи окружена людьми, которые несколько не могли ни понимать ее человеколюбивых идей, ни сочувствовать им? И вот она, постоянно в волнении и страхе о нехристианских отношениях, в которых, по заведенному порядку, находились ее муж и свекор со свекровью к домашней челяди, с сокрушенным сердцем повторяла слова Спасителя: «Не обидите малых сих: ангели бо их всегда видят лице Отца Моего Небесного».

Не напрасно обнаруживала в грубый, нечеловеколюбивый век свое нежное человеколюбие эта достойная женщина. Если не была понята она людьми своего времени, то могла утешить себя тем, что могла найти себе сочувствие в подрастающем юном поколении, могла радоваться, что те же благородные чувства, то же христианское уважение к человечеству она посеяла в сердце сына своего, который, описав жизнь своей матери, вполне оценил это истинно христианское заветное ее чувство.

В заключение остается сказать несколько слов об основной мысли, проведенной автором в этом повествовании. Руководимый сыновнею любовью и искренним уважением к высоким достоинствам своей матери, автор чувствовал в себе непреодолимую потребность описать ее жизнь. Он имел все данные украсить радужным ореолом любимый лик своей героини. Представлялось только одно важное затруднение: может

ли быть осенена высшею благодатию женщина вне монастырских стен, женщина, не отказавшаяся от мира, вступившая в брак и даже перед смертью не возложившая на себя монашеского сана и завещавшая положить свой прах рядом с прахом любимого ее супруга? Может ли быть идеалом благочестия женщина в кругу своего семейства, не монахиня, удалившаяся от мира, а супруга и мать? Имеет ли даже такая женщина право на общую известность, если только она не отмечена в летописях высоким саном? Все это такие вопросы, на которые наша старина решилась бы дать отрицательный ответ.

И в самом деле, сколько препятствий представлял старинный быт женщине и в подвигах благочестия, и даже просто в умственном и нравственном воспитании, как свидетельствует нам это же самое повествование! Боярские девицы, окруженные раболепною челядью, вырастали, не учась грамоте; в течение многих лет не бывали в Божием храме, ни от кого не слышали наставительного слова о христианских обязанностях. Выходя замуж, по целым годам оставались одни, между тем как мужья проводили время на царской службе. Однообразие жизни нарушалось только ссорами, а иногда и преступлениями, совершавшимися между домашней челядью.

Но несмотря на все эти препятствия, или, лучше сказать, ради всех этих препятствий, Юлиания Лазаревская снискала себе благодать. Ее благочестие было деятельное. Ей должно было спастись в той неблагоприятной для спасения среде, в которой суждено было ей провести свою жизнь. Сначала редко ходила она в церковь и усердно молилась Богу вне дома: но и домашняя молитва спасает. Не суждено было ей облечься в монашеский сан; но и в миру можно спастись. Вот те идеи, на которых любит останавливаться наш повествователь. Веет свежим духом в смелом выражении этих идей, примиряющих древнерусского благочестивого писателя и с семейным счастьем, и с семейными добродетелями женщины, как супруги и матери. Только при условии этих идей возможно было, по понятиям нашего автора, идеальное воссоздание благочестивого характера его матери.

РУССКИЕ ДУХОВНЫЕ СТИХИ

(Сборник русских духовных стихов, составленный
В. Варенцовым. С.-Петербург, 1860;
Калеки переходные. Сборник стихов
и исследование П. Бессонова. Москва, 1861)

Пришло наконец время, когда словесность перестали ограничивать тесным кругом общественных интересов, когда постигли, что настоящая ее опора и твердая основа состоит в нравственных убеждениях всего народа. Эти результаты, добытые изучением народности, особенно важны для нас, русских, потому, что примиряют новое время со всем нашим прошедшим, выставляя в неприветливой наготе исключительное, чуждое народной жизни положение нашей искусственной, петровской литературы, возникшей вследствие самого враждебного разрыва между свежими силами народа и искусственною, антинациональною цивилизациею так называемого образованного общества. Всякая искусственность, вносимая насильственно, с болью, в живой организм, производит в нем болезненное раздражение, сопровождаемое то упадком сил, то лихорадочным возбуждением к деятельности; и конечно, смотря беспристрастным взглядом на русскую жизнь последних ста лет, всякий согласится, что фальшивая искусственность как выражение насильно и неправильно воспитываемого общества составляет главную характеристическую черту литературы этого периода. Оторванная от народных масс петровская литература не могла, однако, стать в уровень и с обществом в высших его слоях, которые, составившись из иностранных элементов, немедленно усвоили себе иностранный язык и иностранные нравы; так что можно признать за исторический уже факт, что в то время, как высшее общество на Руси находило соответственное себе литературное выражение на Западе и интересовалось только Западом, русская литература, сжавшись в малых кружках грамотного чиновничества,

находилась в унижительном, подначальном состоянии, будучи заправляема, педагогически руководима, поощряема благоволением или исправляема разными внушениями и потому естественно вращалась в своем тесном кругу между заученною фразою и грубым словцом, между уклончивою лестью и задорною сатирою, между обдуманном доносом и необдуманном обличении. Не находя внутри себя самодовольного спокойствия, необходимого для всякого художественного творчества, могла ли такая литература беспристрастно и с ясностью взгляда относиться к действительности? Как межеумок, оторванный и от низших и от высших слоев русского населения, наша искусственная литература или презирала все то, над чем думала господствовать, и все народное называла *подлым*, или благоговела и боялась того, что было недоступно для ее скромной сферы, и усердно расточала свои напыщенные, бездушные фразы на похвальные и разные торжественные оды, а если иногда и принимала на себя тон благородного негодования, то разве настолько, насколько ей позволялось, и тогда она в своих сатирах и комедиях с радости позлословить забывала народную пословицу, что лежащего не бьют.

Почитаю лишним распространяться, что в этой темной картине, которую развертывает беспристрастному взгляду наша искусственная литература, было довольно и светлых полюсов, но они не в силах были захватить большого пространства и только увеличивали мрак окружающего их фона. Верным доказательством тому служит крайняя бедность в истинных идеалах, которые были бы созданы неподкупною, свободною фантазиею русского творчества. Болезненность искусственной жизни и литературы оказывалась в желчном раздражении, для которого идеал возможен только в карикатуре.

Впрочем, при всех недостатках в самостоятельном творчестве новая литература оказывала благотворное действие на образование, внося в оборот русской жизни какие бы то ни было западные идеи, хотя без логической последовательности и обыкновенно без прямого отношения к местным и временным потребностям. Поспешная прививка последних результатов

чужой мысли и намеренное, усиленное и потому скороспелое их развитие необходимо должны были постоянно поддерживать несовершеннолетнюю опрометчивость западного образования на Руси. Конечно, образование это, сосредоточиваясь в тех же кружках, где знали искусственную литературу, было совершенно чуждо и бесплодно для народа. Хорошо ли это было или нет – покажет будущее; теперь же можно сказать только то, что простой народ, к счастью, не успел еще заразиться тою болезненною искусственностью, через которую новая литература провела высшие слои русского населения.

Но что такое русский простой народ? В чем его отличительные свойства? Где искать его – вблизи ли к нам, в Москве и Петербурге, между фабричными и извозчиками, или где-то далеко в деревенской глуши за сохою и бороною? На юге, на севере или на отдаленном востоке нашего великого Отечества? В двоеверии ли последователей Никона или в кичливом фанатизме расколов и сект? За гражданскою азбукой в немецкой воскресной школе с казенною указкою или за Часословом с раскольничьею лестовкою¹ в обучении у старицы-мастерицы? Русский простой народ – не призрак ли это, составившийся в расстроенном воображении чиновного барства, которое то, славянофильствуя, поклоняется ему в образе золотого кумира, украшенного ореолом святости и всех добродетелей, то, западничая, целые сто лет собирается его обучать по «Домострою», как в людях уметь вежливо откашливаться, плевать и сморкаться, но до сих пор, боясь приступить к русскому медведю, оставляет его в руках доморощенных поводильщиков? И что же – темное ли, непроходимое невежество, смесь всяких предрассудков и суеверий составляет существо этого необъятного страшилища, или же можно найти в нем кое-что человеческое, поистине достойное и наставительное для пошлого ханжества и индифферентного приличия, которыми спасает себя от скандала так называемая образованнейшая на Руси публика? Этот многовековой Протей не есть ли уже фантастическое олицетворение нашей цивилизованной совести, которая свои малые

¹ Так раскольники называют четки.

успехи в деле образования, свое равнодушие к национальным основам русской жизни и свою преступную роскошь, питаемую грешным прибытком, взваливает на невежество, язычество и пьяную лень простого народа?

Всякая жизнь состоит в бесконечном разнообразии ее органических отправлений, в бесконечном разветвлении целого на его органы. Только отвлеченное понятие и безжизненная формула могут быть подведены под пошлый уровень однообразия. Потому все попытки и славянофилов, и западников постигнуть русский народ были одною детскою игрою, забавою досужего воображения. Это великое неизвестное целое, по частям открываемое наукою о народности, живет раздробленною жизнью, видоизменяемою тысячами местных особенностей и исторических обстоятельств; и чтоб открыть общее и существенное в этих разветвлениях, нужно их усмотреть и привести в известность, а для этого необходимо усилить те научные средства, которые наше время открывает в исследованиях по народности. И только тогда можно надеяться на успех, когда наука откажется от своих закоренелых предрассудков.

Исходя от внешнего, поверхностного взгляда на современное нам состояние русской жизни в высших ее проявлениях жизни государственной, церковной, общественной и литературной, русские историки все разнообразие в нравственном и политическом развитии нашего Отечества, по всем его древним местностям, подчиняли кающемуся однообразию позднейших центров исторической деятельности, сначала в Москве, потом в Петербурге, и, следовательно, все внимание свое обращали на последние два столетия, когда усилившееся значение этих центров давало внешнее однообразие официальным проявлениям русской жизни. Эта официальность могла быть усвоена только высшими слоями русского народа, которые, приняв на себя условную форму чиновничества, заменявшего на Руси аристократию, с XVII в. стали распространять повсюду в областях единообразие внешних приемов московского преобладания, которыми должно было сплотиться наше Отечество в одно политическое целое. Воеводы со своими чиновниками, рассылае-

мые из Москвы в XVII столетии, немало способствовали этому внешнему однообразию, которое только по видимости тянуло к московскому центру, но в сущности служило более к тому, чтоб заглушать местные интересы областей, нравственные и даже религиозные, в пользу московских гостей, становившихся незваными хозяевами. Ненависть провинций к московским воеводам и чиновникам, там и сям проглядывая в литературе местных житий и в народных сатирах XVII в., перешла по наследству в сатирическую литературу XVII в. Язва чиновничества, ставшая со времен Гоголя избитою темою, есть явление не вчерашнее в русской жизни, и историк имеет полное право воздать должное уважение смысленности древних московских подьячих, умевших в пользу своего кармана подводить под общий уровень местные разногласия Древней Руси, вошедшие в существо русской народности.

Таким образом, вследствие исторического развития московской политики областное и, следовательно, народное, то есть все разнообразие в разветвлениях русской жизни, было признано враждебным формальному, чиновному единству и подчинено ему как грубое невежество, вредное московской благонамеренности.

Со времен Петра Великого найдено было новое и более удобное средство к уравниванию шероховатостей в разнообразных отклонениях областной жизни по всему великому протяжению нашего Отечества. Русский народ был груб и невежествен сравнительно с Европою, которую стали узнавать тогда. Надобно было его просветить на образец западный, но так как это стоило бы многих хлопот и даже было невозможно по разным причинам, то ограничились только его верхушками и просвещали одних бар да чиновников; и западное начало, усвоенное только высшими же слоями, как и чиновничество XVII в., послужило новым и сильнейшим средством к упрочению форменного однообразия в высших проявлениях русской жизни и в ее литературном выражении. Стоять за просвещение западное против доморощенной народности — значило тогда поддерживать барские интересы в

распространение однообразных форм, которыми хотели заменить внутреннее содержание русской народности. Западники торжествовали, как партия, покровительствуемая чиновничеством, и всякое славянофильство казалось вредным для общественного порядка расколом.

Идя однажды принятым путем, высшие классы народа должны были совсем отказаться от русской народности и в видах чиновного однообразия усвоить себе чужой язык, какой бы то ни было, только не русский, но усвоили себе наконец язык французский, звуки которого в ту пору еще навевали аристократическую спесь времен Людовика XVI. По странному извращению человеческой природы, испорченной ложными принципами, составилось даже убеждение, что можно быть отличным русским патриотом – и не только не уметь говорить по-русски, но даже презирать все русское. Религия, отодвинутая на задний план в деле совести, стала, впрочем, необходимым условием внешнего приличия, и недостаток веры тем сильнее восполнял себя формальным ханжеством.

Однако чем больше развивалось на Руси западное господство, чем больше образованные умы сближались с интересами текущей европейской жизни, тем сильнее чиновничий принцип чувствовал себя в ложном положении, потому что официально не мог и не должен был сочувствовать многому, что делалось и говорилось на Западе. Сношения русских людей с Европою, некогда желанные и покровительствуемые Петровскою реформою, были наконец заподозрены и по возможности задерживаемы. Самые науки и легкая литература, некогда с заботою пересаживаемые к нам с Запада, стали возбуждать во все не заслуженное, а при общем невежестве даже несколько лестное опасенье, чтоб русский человек не научился больше того, сколько ему надобно. Ясно, следовательно, что чиновничий принцип не мог наконец ужиться с безусловным западным направлением, но отказаться от него также не мог, потому что исстари разошелся с элементами народными и, вследствие того, предстал во всем своем обнаженном виде, в полном отвлечении и от русской национальности, и от западных тенден-

ций, потому что и то, и другое признал одинаково вредным, будучи запуган и так называемым славянофильством, поднимавшим знамя народности с ее доморощенными расколами и ересями, запуган и крайним европейством, отвергнувшим все исторические преданья русской жизни и признавшим русский народ едва ли не за краснокожих дикарей, которым можно дать какую угодно религию и новое устройство.

Легко было славянофилам в наивную эпоху их борьбы с поклонниками Запада составлять радужный, идеальный образ какого-то оторванного от жизни русского народа с его великими нравственными доблестями. Но когда западный принцип оказался несостоятельным и в русской жизни, и в литературе и когда потребовалось с большею проницательностью и добросовестно взглянуть на себя – тогда все исторические основы и преданья русской жизни, составляющие нравственную физиономию народности, предстали беспристрастному взгляду в жалких безобразных развалинах, сглаженных под общий уровень поддерживаемого в народе невежества. Идеальный образ русского народа, взлелеянный славянофильством – как тот библейский колосс со скудельными ногами, – распался на части; потому что сами создатели этого светлого и единого образа были в приятном заблуждении, признав московскую цивилизацию XVI и XVII вв. за чистую монету народного чекана и противопоставив Русь Московскую Петровской, между тем как та и другая действовали по одной системе в сообщении русскому народу внешнего, форменного единообразия, которое и славянофилы, и западники принимали за цельный, органический состав.

Впрочем, как ни губительно было западное образование для русской народности, все же Западу обязаны мы самую мыслью обратиться наконец с уважением к своей народности, исследовать ее и дать ей права гражданства в будущем развитии русской жизни. Западные же ученые дали нам образец, как собирать и приводить в систему памятники народной словесности. Изучение их по областям и местностям признается самым удобным. Русское Географическое общество применило эту

систему к исследованию русской жизни во всех ее проявлениях. Второе отделение Академии наук в издании «Областного словаря» и народных песен следовало той же системе; точно так же и издатели двух сборников, обозначенных в заглавии этой статьи, признавая всю важность местного разветвления русской народности, постоянно означают, где можно, ту местность, откуда идет издаваемый ими стих.

Само собою разумеется, что только тогда составит наука ясное понятие о местных оттенках русской народности, когда проследит историческое развитие каждой из важнейших областей нашего Отечества. Стихи, песни, сказки, пословицы, собираемые из уст народа в новейшее время, будут только заключительным результатом исторического развития, и, может быть, не везде удовлетворительным, потому что московщина XVII в. слишком тяжело налегала на свободное разветвление областной жизни.

Говоря собственно о народной поэзии, надобно иметь в виду и то, что не во всех своих отделах одинаково способна она была видоизменяться по местностям. Особую упругость и стойкость представляют в этом отношении духовные стихи, и потому именно, что, заимствуя свое содержание преимущественно из книжных запасов и усвоив себе даже некоторые формы книжного языка, эти произведения народной фантазии служат тою обобщающею средою, в которой сходятся местные интересы разных концов нашего Отечества.

I

Совокупным, собирательным творчеством целых народных масс и многих поколений и отсутствием личного взгляда и личного направления народная поэзия, несмотря на различие в основах и во всем своем составе, сближается с прочими искусствами, с музыкою, живописью, скульптурою и зодчеством тех ранних эпох, когда эти искусства, служа выражением религиозных идей, составляли неотъемлемую принадлежность всего народа. Как представление мистерии было общим де-

лом целого города и как участвовали в этом представлении действующими лицами городские сословия и цехи, так и сооружение готического собора принадлежало целому городу и производилось совокупными силами общества каменщиков, которые бывали и творцами художественных идеалов, и искусными исполнителями технических работ. Как готические каменщики, воодушевляясь общими для всех и каждого религиозными идеями, украшали стены собора барельефами для общего назидания и удовольствия благочестивых людей всего города, так и средневековые иконописцы расписывали стены храмов разными священными историями, преимущественно для назидания безграмотных, то есть для простого народа. Художественная деятельность, сосредоточиваясь в известных местностях, посвящала свое служение местнотимым святыням, святому патрону города или чудодейственной иконе. Так было на Западе и у нас. Литература присоединяла свои средства к прославлению местной святыни в памяти народа. У нас в старину обыкновенно читались жития местных угодников в сооруженных во имя их храмах или в день празднованья их памяти¹; на Западе, при более свободном развитии художественной формы, на местные праздники сходились к церквям поэты и в стихах воспевали святочтимое воспоминание. Епископы и князья снискивали себе популярность не столько щедростью в угощениях и милостыне, сколько сооружением храмов и монастырей для общей благочестивой потребности целого города. Св. князь Всеволод – Михаил Псковский, оплошный в междоусобных стычках, оставил по себе в житии светлую память покровительством духовенству и украшением церквей. Имя св. Иоанна, архиепископа Новгородского, было популярно в Новгороде не только по устным о нем преданиям, но и по монументальным памятникам, то есть церквям и монастырям, которые он сооружал, принадлежа к одной из богатейших фамилий новгородских. Не говоря о древнейших

¹ Например: «В то же время в церкви чтут житие его праведного Прокопия», – сказано о Прокопии Устюжском (Костомаров Н. И. Памятники старинной русской литературы, т. I, с. 158).

князьях, упрочивавших свою популярность удовлетворением общих религиозных стремлений в сооружении храмов, как, например, делал старый Ярослав Владимирович или Владимир Мономах, — укажу на эпоху московских властителей, Василия Ивановича и сына его Ивана Грозного, на эпоху, оставившую по себе особенно светлую память в народе сооружением множества храмов и открытием местных святынь или же признанием за ними всероссийского авторитета.

Симпатии к родной местности были так сильны, что самые Жития святых и повествования о местных святынях составлялись по городам и областям. Так, кроме общеизвестного Киево-Печерского патерика, составлялись Житейники — Новгородский, Владимирский, Смоленский, Устюжский и т.д. Даже в начале XVIII в., когда все же чувствовалось еще веяние русской старины, было составлено общее обозрение всех русских святых по городам и местностям под названием «Книга глаголемая о Российских святых».

Соответственно литературе и русская иконопись разветвлялась по местным школам, каковы — киевская, суздальская, новгородская, московская. Иконописцы составляли такую же корпорацию, как и западные каменщики, и столько же чужды были личного направления, как писатели житий святых или народные певцы, воспевающие убогого Лазаря и Алексея Божьего человека. Даже так называемые царские иконописцы второй половины XVII в. имели своим назначением не случайную, минутную забаву какого-либо лица, а общее служение религиозным стремлениям всего православного народа.

Итак, и у нас до XVIII в. и на Западе в средние века народные интересы, выражаемые не личным, а совокупным творчеством, группировались по местностям, с тою только разницею, что на Западе раннее развитие личности уже издавна нарушало общий строй народного творчества, тогда как у нас и доселе господствует в народе безразличие и отсутствие личного направления, как в поэзии и вообще в книжном просвещении, так и в искусстве, ограниченном известными напевами в светской и церковной музыке, а в иконописи — стародавними типами.

Перелом, совершившийся в художественном творчестве на Руси вследствие Петровской реформы, соответствует на Западе эпохе так называемого *Возрождения*, то есть концу XV и началу XVI в. Развитие личности по всем путям нравственной и умственной деятельности отразилось в политической жизни сосредоточиванием власти в руках немногих лиц. Города, потерявши свою независимость, естественно, должны были отказаться от прежней литературной и художественной деятельности, замышляемой и исполняемой общиною, всем миром. С упадком религиозного вдохновенья массы народные потеряли ту нейтральную среду, в которой они находили себе общение и которая ставила их духовные интересы в независимом положении от всяких посторонних притязаний исключительной личности. Поэт и художник перестали быть органами гласа народного, который был некогда действительно гласом Божиим, потому что в своих высших звуках постоянно восходил он до восторженной молитвы – источника, откуда и поэт, и художник черпали свое вдохновение. Мистерия и народная комедия были изгнаны с площади и заперты в тесный балаган, который потом позднейшая роскошь переделала в великолепный театр, соответствовавший уже иным потребностям и не имевший ничего общего с грубыми вкусами простонародья. Наконец, ухитрились будто намеренно исказить даже поэтическую правду драматических представлений различными единствами и другими чопорными приличиями, как бы для того, чтоб только высшая публика, посвященная в эти условные правила, могла вполне наслаждаться удовольствиями театра. Перестав выражать интересы толпы, поэт стал под защиту патрона-мецената и восхвалял его не только в одах и сонетах, но даже в сказке о каком-нибудь Нейстовом Орланде. В прежние времена общего религиозного воодушевления живописец собирал толпу своих благочестивых ценителей в храме, стены которого расписывал; еще популярнее была деятельность зодчего и ваятеля, которые украшали всю внешность храма тысячами прилепов и статуй как бы для того, чтоб во всякое время дня проходящие мимо

поучались в благочестивых идеях и вместе вкушали эстетическое удовольствие. Но потом как драматические представления, потеряв свое всенародное значение, скрылись из-под открытого неба, сжавшись в четырех стенах, так и произведения художественные роскошный меценат стал ревниво запирает от грубой толпы в своих великолепных палатах, постройка которых навсегда отвлекла уже внимание и силы мастеров от сооружения церквей, некогда столь плодотворного для нравственного воспитания жизни народной.

Таким образом, и поэт, и художник очутились на откуп у мецената, который вполне завладел ими, как скоро искусство и литература, утратив религиозный характер, оказались ненужными для народа и стали не существенною потребностью всех и каждого, а роскошью праздного богача. Ему нужны уже были не аскетические сцены из жизни подвижников, не видения загробной жизни, которые нарушали бы его досуг, не выпренные образы небесных ликов, которые не годились для раздражения его чувственности. Нет, вместо иконы для общего поклонения художник почтительнейше писал портреты со своих милостивцев, раболепствуя сам, приучая к лести и других; в угоду изысканной чувственности он возобновил всю античную мифологию, и особенно в тех ее соблазнительных сценах, которые были по вкусу людей, которым он продавал свое вдохновение.

Выставляя на вид темные стороны в развитии литературы и искусства, я вовсе не имею намерения утверждать, что по художественному достоинству и по внешнему исполнению прежние народные произведения были лучше последующих, предназначавшихся для аристократического вкуса; и заключаю только то, что первые были полезны для народа, а последние ему недоступны, и что именно с тех пор между народом и произведениями литературы и искусства произошел решительный разрыв, как скоро религия перестала служить главным источником вдохновения.

И у нас, как на Западе, этот разрыв оказался, но при других, еще менее благоприятных обстоятельствах, именно,

вследствие Петровской реформы, когда литератор и художник, обученные кое-чему наскоро и оторванные от интересов родной жизни своим иностранным воспитанием, естественно должны были прибегнуть к покровительству милостивцев, не хотевших знать ничего народного. Почитаю излишним повторять общеизвестную и всеми признанную истину, что этот путь все же довел на Руси образованность, в высших ее представителях, до удовлетворительных результатов; но никто не будет отрицать, что он был недоступен для народа, потому что оскорблял его предания и религиозные убеждения и вообще по своей необычайности был ему не под силу. Народ не понял писателя, который в какие-нибудь двадцать пять лет ушел от него вперед на несколько столетий, выучившись по иноземным книгам; он отказался и от икон, которые давала ему академическая живопись, вооруженная всеми пособиями искусства, за исключением истинного религиозного вдохновения и уважения к национальным преданиям иконописной старины. Как бы кому ни казалось русское просто-народье – двоеверным ли и даже языческим, с точки зрения западной, или глубоко верующим и поистине православным, с точки зрения славянофильской, – во всяком случае ему необходима какая бы то ни была религия, и только под условием религиозной идеи возможны для него интересы литературные и художественные; а интересов этих не потрудились удовлетворить наша западная образованность, потому ли, что не способна была это сделать по своему антинациональному направлению, или потому, что ей сначала предоставлялось образовать мецената и чиновника и потом уже подумать о народе. А между тем народ пробавлялся своими прежними скудными средствами, читал Прологи и Жития святых, пел и слушал духовные стихи, а иконы выменивал у палеховских иконописцев, боясь приступить и к писателю, и к академику-художнику, потому что в своей наивности видел в том и другом только чиновника.

На стороне так называемых передовых немецких людей стала образованность, но поверхностная и преждевременная;

на стороне простого народа – историческая правда, верная последовательному развитию, но без деятельного руководства, на время заколосневшая.

Было бы смешно утверждать, что в эстетическом и литературном отношении наша западная образованность недалеко ушла вперед от древнерусского застоя, которым до сих пор довольствуется простонародная жизнь. Но не содержит ли в себе этот кажущийся застой более прочные и плодovитые семена для самостоятельного и твердого развития, нежели та иноземная прививка, которая давала до сих пор только пустоцвет и скороспелые плоды, приучив так называемого образованного человека к поверхностным взглядам, к легкомысленной самонадеянности и опрометчивости? Уже в самом отношении новейшей образованности к простому народу видна ее крайняя незрелость; потому что и боярское презрение к грубой народности, и старообрядческое чествование ее мнимых доблестей обличают только слабую мыслительность судей, привыкших решать без умственного труда и без точных справок.

Русский народ в его прошедшем и настоящем – неизвестная для нас величина, для определения которой напрасно будем справляться с иностранными книжками. Только он сам, в разнообразных явлениях своей нравственной жизни, может открыть себя пытливому взгляду. Может быть, он выскажет нам не одни свои достоинства, но и многие недостатки; ведь человеческая жизнь слагается из света и тени: надобно, следовательно, оценить и темные стороны русской народности и вместо того, чтоб против них юношески донкихотствовать, следует беспристрастно указать им надлежащее, законное место в экономии прочного, без крутых скачков, исторического хода русской жизни.

Духовные стихи в двух упомянутых выше сборниках обнаружат перед читателями много светлых и темных сторон русской народности, имеющих одинаковое достоинство в глазах беспристрастного исследователя, потому что самые недостатки народной жизни, выработанные исторически, получают монументальный характер непреложного исторического

факта: они не иссякают с течением веков, а только ложатся в глубину будущего исторического течения.

II

Калеки, иначе *калики перехожие*, – это бродячие певцы, воспевающие духовные стихи, то есть песни, имеющие религиозное содержание, заимствованное из Библии, Житий святых и других церковных источников, с примесью разных посторонних элементов. В старину калики ходили ватагами и, как самостоятельное общество, имели своего вожака, или атамана. Вооруженные клюками, они не только просили себе подавания, но и брали его с бою (см. стих «Сорок калик с каликою»). Это было общество кочевое, непоседное, постоянно идущее к святым местам, даже в Иерусалим, или оттуда возвращавшееся восвояси. Без сомнения, случались между ними обманщики, которые под видом благочестивого хождения к святым местам скрывали свою охоту к бродяжничеству. Историю калик перехожих можно проследить на расстоянии многих веков; но впоследствии место их заступают *слепые старцы* – нищие, которые и доселе обходят села и деревни со своими духовными стихами. Надобно полагать, что первоначально слепые старцы не входили в корпорацию калик перехожих, потому что этих последних русские предания изображают удалыми молодцами.

Было время, когда духовные стихи пелись не одними жалаемыми певцами и слепыми старцами. От XVII и начала XVIII в. дошло до нас несколько нотных сборников, в которых между псалмами встречаются стихи о Страшном суде, об Алексее, Божием человеке, Похвала пустыне. По подписям видно, что такие сборники принадлежали духовным людям, посадским и другим лицам, не промышлявшим ремеслом бродячих певцов, а в первой половине XVIII в. даже еще и чиновникам. В настоящее время духовные стихи в большом употреблении между некоторыми сектантами. Так называемые *люди Божьи*, в своем еретическом служении, сверх церковных песней и псалмов

поют иногда и народные духовные стихи, например об Иосифе Прекрасном, об Иоасафе Царевиче и другие. Некоторым из этих стихов раскол и ереси давно уже приписывали особенное значение. В подложном послании Сергия и Германа Валаамских, написанном в обличительном духе против духовенства, неоднократно советуется царям и боярам *внимати* какой-то *беседе Иосифа Прекрасного и Царя Египетского*. Стих о Голубиной книге, имеющий предметом народную космогонию, содержит в себе некоторые догматы духоборцев.

Таким образом, слепые старцы, разносящие теперь по всей Руси духовные стихи, должны быть рассматриваемы только как представители религиозно-поэтических интересов всего русского простонародья. Может, некоторые стихи обязаны своим происхождением бродячему нищенству; но они пришились по вкусу всему русскому люду и вошли в общую сокровищницу его религиозной, христианской поэзии, которою он переводит на понятный для себя язык священную историю и церковные преданья.

Гомерическая личность слепого старца, ходящего по миру со своими духовными стихами, имеет существенное значение в русской жизни. Песни светские – свадебные, подблюдные и другие обрядные, – составляя неотъемлемую часть текущей жизни, входя в ежедневные обычаи и обряды, поются всеми и каждым. Духовный стих по своему религиозному содержанию стоит вне текущих мелочей действительности. Он уже не забава и не досужее препровождение времени, не застарелый обряд, сросшийся с ежедневными привычками. Как церковная книга, он поучает безграмотного в вере, в священных преданьях, в добре и правде. Он даже заменяет молитву, особенно в умильных плачах и душеполезных назиданиях. Потому духовный стих изъят из общего, ежедневного употребления и представлен как особая привилегия таким людям, которые, будучи тоже изъятые из мелочных хлопот действительности, тем способнее были сохранять для народа назидательное содержание его религиозной поэзии. Эти избранные личности не просто нищие, то есть бродяги и ленивые, но люди, действительно

не могущие работать: это *слепые старцы*. Слепота, отделивши их от текущей жизни, скрывши от них все ее развлечения и забавы, только сосредоточивала их в самих себе и воспитывала ту энергию, с какою передают они русскому люду в духовных стихах свои неземные видения.

Г. Бессонову пришла счастливая мысль отделить из массы духовных стихов такие, в которых слепцы и калеки переходящие поют о самих себе: каковы эти певцы были в старину и каковы стали теперь и как они просят милостыню: сидя при торгу, в храмовые праздники, у порога и под окном или идучи на богомолье; как они благодарят за милостыню в стихах заздравных и заупокойных. К отделу стихов, лично относящихся к певцам, г. Бессонов присовокупляет еще те, в которых они воспевают Лазаря, Алексея, Божьего человека, Иосифа Прекрасного и Царевича Иоасафа на том основании, что эти священные идеалы служат как бы образцами для переходящих слепцов.

Следуя принятой системе, г. Бессонов открывает свое собрание стихом о происхождении на земле богатства и бедности. Этот стих, известный в народе под названьем «*Вознесенья*, или *Ивана Богослова*», поражает глубиною мысли и высоким поэтическим творчеством, и только из опасенья быть заподозренными в пристрастии к народности мы не решаемся этот стих признать лучшим в нашей поэзии христианским произведением, далеко оставляющим позади себя все, что доселе писали в религиозном роде Ломоносов, Державин и другие позднейшие поэты.

Содержание стиха по свободе в обращении со священными преданиями напоминает наивные фрески средневековых западных живописцев. Когда Христос возносился на небо, окруженный Небесными Силами, расплакались все бедные-убогие, сироты безродные и вся нищая братия, слепые и хромые. «Куда это Ты возлетаешь? – в слезах говорили они Христу. – На кого же Ты нас покидаешь? Кто без Тебя будет нас поить-кормить, одевать-обувать и укрывать от темной ночи?» – «Не плачьте вы, нищая братия, – отвечивал Христос. – Не плачьте,

бедные-убогие и малыя сироты безродныя! Оставлю я вам гору золотую, дам я вам реку медвяную, дам вам сады-винограды, дам вам манну небесную. Умейте только тою горою владети и промежду собою разделить: и будете вы сыты и пьяны, будете обуты и одеты и от темной ночи приукрыты».

Тогда возговорил Иван Богословец: «Гой еси Ты, Истинный Христос Царь Небесный! Позволь мне сказать словечко и не возьми Ты моего слова в досаду! Не давай Ты им золотой горы, не давай медвяной реки и саду-винограду, не давай небесной манны! Не уметь им горою владети, не уметь им ее поверстати и промежду собою разделить; винограду им не собрати, манны небесной не вкусити. Зазнают ту гору князья и бояре, пастыри и власти и торговые гости; и отымут они у них гору золотую и реку медвяную, сады-винограды и небесную манну: по себе они золотую гору разделят, по себе разверстают, а нищую братию не допустят. И много тут будет убийства, много будет кровопролитья; и нечем будет бедным питаться, нечем будет приодеться и от темной ночи приукрыться: помрут нищие голодною смертью, позябнут холодною зимою. А Ты дай им лучше имя Свое святое и Свое слово Христово: и пойдут бедные по всей земле, будут Тебя величати, а православные станут подавать милостыню, и будут нищие сыты и пьяны, будут обуты и одеты и от темной ночи приукрыты».

«Исполать тебе, Иван Богословец! – возговорил Сам Христос, Царь Небесный. – Умел ты слово сказать, умел ты слово рассудити, умел ты по нищим потужити!»

Этот прекрасный стих распространен по всей Великой России. В изданиях г. Бессонова и Варенцова он записан в Новгородской, Олонецкой, Пермской и Вятской губерниях.

Из идеальных образцов своих слепые певцы всего больше сочувствуют убогому Лазарю, о котором стих с глубиною поэтического творчества, доходящего до трагических мотивов, соединяет беспощадную иронию.

Жили-были два брата; одна матушка их породила, но не одним счастьем наделил их Господь Бог; живши-бывши, они

разделились: старшему брату досталось богатство, меньшему, Лазарю – убожество *со святым кошелем*. Старший брат живет во всякой роскоши и знает только с князьями и боярами и с *пестрыми* властями. Улучил его бедный Лазарь и просит себе подаяния, ссылаясь на свою проторь на нищенскую и называя себя его родным братом. Богач приходит в негодование и велит на несчастного напустить злых собак. Какой он ему брат! Князья да бояра – вот братья его; гости торговые да церковные попы – вот его друзья: с ними у него хлеб-соль одна. А угрозы бедняка ему нипочем. Что ему – богачу – раскаиваться и кого бояться? «Много у меня золота и серебра, – говорит он, – от Бога я отмолюсь, от лютой смерти казной откуплюсь!»

Особенно глубоко задумано сокрушенное состояние духа убогого Лазаря, который так притерпелся к бедствиям, что, умирая, и в будущем веке не ждет себе облегчения. В простоте своего истерзанного сердца он уверен, что *нечем* ему, убогому, в рай войти, *нечем* ему в убожестве душу свою спасти.

Умирает и богач. Друзья и бояре от него разъезжались, сильное войско его пораздвинулось, шло его богатство – близко не дошло, прахом его разнесло и ветром раздуло. И остался умирающий богач один-одинешенек, как *голый* перст, лежал он день до вечера, во всю темную ночь до белой зари, на заре образумился. «Матерь Божия, – застонал он, – при винной чаре друзья и бояре, при злой године нет никого, нет никого и нет ничего! А как жил я богатый на вольном свету, не так моя душенька маялась. Понежилась моя душенька, поцарствовала; пила-ела душенька, все тешилась; пил я, ел сладко, ходил хорошо, бархаты да атласы завсегда носил, на добрых конях разъезживал. Есть мне *чем*, богатому, в рай войти; есть мне *чем*, богатому, душу свою спасти! Много у меня имения-житья, много у меня серебра и золота, а больше того цветного платья; создай же мне, Владыко, получше того!»

Характер убогого Лазаря дополняется необыкновенно трогательною, деликатною чертою. Он простил своему брату, когда тот мучился в вечном огне и, называя его уже своим

милым братцем, умолял его, чтоб не помнил его *грубости*. «Ой ты, мой братец, славен-богат! – откликнулся ему убогий Лазарь. – Не прогневался я на то, что ты затравил меня лютыми псами. Я бы прохладил тебя не только что перстиком, я бы всею рукою вытащил тебя из глубокого ада, зачерпнул бы я полное ведро и погасил бы огонь, не дал бы тебе, братец, всему гореть: но нельзя, мой родимый, тебе пособить, и рад бы, да воля-то теперь уже не моя: тут, братец, волюшка Самого Христа, Царя Небесного».

В истории народной поэзии этот стих особенно важен потому, что служит неоспоримым доказательством тому, как верно и глубоко понял народ те евангельские истины, которые доступны его разумению, будучи постоянно применяемы и оправдываемы в действительности. Достаточно двух таких стихов, как «Раздел богатства» и «Убогий Лазарь», чтоб с уважением отнестись к народу, который, несмотря на господствующие в нем суеверья и предрассудки, все же стал настолько озарен человеколюбивыми идеями Евангелия, что в крайней нищете и бедствиях умел открыть величие человеческой души. Идеи о богатстве и бедности, в разное время занимавшие мыслителей, и в настоящее время давшие содержание многим филантропическим утопиям, эти идеи в их первобытной простоте и свежести были глубоко прочувствованы простым народом и выразились в высоких, поэтических созданиях народной фантазии.

Тот бы очень грубо и тупо понял эти прекрасные стихи, кто увидел бы в них похвалу нищенству и оправдание вредного тунеядства. На таких гнилых подпорках ничего бы не создалось. Сущая ложь неспособна была бы расшевелить те благородные ощущения, которые так глубоко западают в душу. Не временная, случайная доктрина, а благородное страдание к постоянным человеческим бедствиям вдохновляло фантазию для того, чтоб всегда внушать любовь и уважение к несчастным ближнего.

По очевидному влиянию книжному на состав духовных стихов надобно полагать, что они обязаны своим происхожде-

нием не простонародью вообще, а *избранной* массе, которая, впрочем, не составляла особого сословия, а только случайно являлась в виде корпорации. Всякий книжный человек мог входить в эту корпорацию; но, без сомнения, не все члены ее были людьми грамотными, так как и теперь поют духовные стихи безграмотные слепцы. Может быть также, что духовная поэзия, получившая особенное развитие в нашей литературе в XVII в. и бывшая тогда достоянием по преимуществу людей грамотных, впоследствии спустилась в низшие слои простонародья; точно так же, как и вообще вся народная поэзия, забавлявшая некогда князей и бояр, удержалась теперь только между крестьянами. В этом отношении простой народ является в настоящее время хранителем преданий не одних низших сословий, но и князей и бояр старой, еще не преобразованной Руси. Следовательно, безусловное презрение к вымыслам народного творчества, довольно распространенное в наше время, есть не столько боярская спесь, сколько легкомысленное неуважение к своим предкам вообще.

Мысль о присутствии не одних простонародных элементов в народной поэзии надобно иметь в виду при рассуждении о духовных стихах, книжные элементы которых ясно свидетельствуют о влиянии более образованных слоев Древней Руси. Потому эти стихи и достались в удел ватагам избранных, искусных певцов, которые поучали народ в евангельских притчах, в житиях святых и в разных книжных мудростях даже вымышленного, апокрифического содержания, подобно тому как средневековые каменщики и иконописцы на Западе все это изображали на стенах храмов в назидание безграмотной толпе. Каким бы путем народ ни воспитывал свои убеждения – внешними ли формами барельефов и стенописи или только духовными стихами и устными легендами, то и другое в истории цивилизации имеет равное право на просвещенное внимание; хотя, разумеется, искусственность в технике зодчего, ваятеля и живописца свидетельствует о несравненно большем развитии, нежели безыскусная и свободная, непосредственная форма поэтического слова.

III

Поэзия в своем историческом течении соответствует развитию прочих искусств, разве немного от нее отстающих по большей трудности и технической обработке внешних форм. Древнейшая смесь полуобращенного язычества с христианством выразилась в искусстве такого же смесью христианских идей с языческими преданиями и формами: в искусстве древнехристианском, возникшем на почве классической, – смесь с классической мифологиею; в искусстве романском, внесшем в свой состав варварские элементы, – смесь с языческими преданиями средневековых племен. Как в древнехристианской живописи встречаем явственные воспоминания о типах классического искусства, так в романских барельефах, между сценами из священной истории, помещаются грубейшие намеки на языческие предания северных племен.

Несмотря на хаотическое смешение разнообразных элементов и на темноту и запутанность смысла в их сочетании, *романский стиль* может быть определен одним общим понятием, под которое подводится все кажущееся в нем разнообразие. Это именно – *чудовищность*, вполне соответствующая грубым нравам эпохи и младенчеству художественной техники. Чудовищности романского стиля в литературе соответствуют народные сказанья об огненных драконах, многоглавых змиях, об уродливых существах получеловеческих, полуживотных и множество эпизодов так называемого *Животного эпоса*; а в книжной литературе – *Бестиарии*, или *Физиологи*, то есть как бы систематическое описание животных с точки зрения символической и постоянно с тревожным и смутным настроением духа, запуганного необъяснимыми, страшными силами окружающей природы. С принятием христианства, разорвав дружескую, непосредственную связь с природою, человек прежде всего с ужасом и отвращением взглянул на нее и этот внезапный ужас выразил в своих чудовищных виденьях, которыми наполнил поэтические легенды и барельефы романских порталов. Эта чудовищность

состояла преимущественно в изображении страшных зверей и дивовищ, следовательно – в *формах звериных*. Человек изображался опутанным этими грозными страшилами: то многоглавым змием, то хвостом какого-нибудь чудовища. Человек был одержим темными силами природы, находился у них в плену. Для пушшего ужаса самые чудовища изображались в непрерывной борьбе: они терзают друг друга и пожирают. Этот стиль, самыми очертаньями выражавший наглядно полную зависимость человека от тяжелых уз внешней природы, обозначился даже в письменности, которая в заставках и заглавных буквах изображала человеческие фигуры, перевитые как бы цепями, сделанными из змеиных хвостов и звериных хоботов. Иногда человеческие фигуры, в самых напряженных позах, отчаянно дерутся с чудовищами, запуская им меч в гортань или изнемогая в этой сверхъестественной борьбе.

Нежные ощущения, проникнутые ложной сентиментальностью, которые вошли в моду от влюбчивых трубадуров, много способствовали смягчению грубых форм романского стиля. Служение даме, хотя исполненное смешной экзальтации и фальшивых фраз, стало привлекать внимание к более нежным, человеческим интересам, а в искусстве дало возможность с любовью обратиться к изяществу в изображении человеческих форм. Создание личности, гордо предъявляемое рыцарством, хотя и смешиваемое с необузданностью самоуправства, естественно должно было противодействовать боязливой сжатости романского стиля. Как бы то ни было, только усилившееся влияние рыцарских нравов и поэзии трубадуров вызвало новый художественный стиль, дававший больше простору человеческой личности, – *стиль готический*. Нежным легендам о Мадонне этот стиль нашел приличное выражение в благородных, гибких фигурах, исполненных женственной грации, которыми он украсил порталы и наружные стены храмов. Чудовищные звери грубой эпохи, со своим темным, загадочным значением, уступают место человеку с определенным смыслом в его человеческих делах и ощущениях. Становятся возможными лирика и драма, возбуждаю-

щие участие к личности. Природа перестала уже пугать своими чудовищными страшилами, и звериные формы романского стиля сменились *формами растительными* стиля готического, который украшает капители колонн самую роскошною и разнообразною листвою; и, следовательно, уже не пугается, а любит природу, выставляя напоказ ее роскошь. Тут уже заметна некоторая сентиментальность в обращении к природе; тогда как стиль предшествовавший, как бы возникший на чудовищном основании, наглядно выражал идею своего происхождения, ставя свои колонны на зверях и других страшилах. Готический стиль выражает во всей последовательности высвобождение человеческой личности из-под гнета природы. Он отказался от форм звериных, но еще не достиг до полного артистического господства над природою, которое создало впоследствии ландшафт. Он только успокоил встревоженное воображение, примирив его с природою постоянным напоминанием о ее безвредности в нежной растительности, которую разнообразил с такою любовью в своих прилепах.

Главным недостатком в нравственном развитии русской народности было отсутствие эпохи, соответствующей готическому стилю. Пересадка католических легенд с Запада через Польшу на Русь в XVII в. не успела пустить глубоких корней, будучи застигнута врасплох Петровскою реформою; *звериный* же, *чудовищный* стиль (тератологический), соответствующий романскому, широко захвативший древнерусскую жизнь и столь же сильно господствовавший у нас и в XVII в., оставил свои неизгладимые следы в народной поэзии религиозного содержания. И этим-то стилем преимущественно отличаются и мистические гадания раскола «*О зверином веке семиглавого зверя антихриста*», и лубочные сказки о борьбе с чудовищными страшилами, наконец, и духовные стихи, которые воспитаны тем же смутным, боязливым расположением духа, хотя иногда и отличаются, как мы видели, глубиною христианских идей: подобно тому, как возвышенная поэма Данта с самым искренним христианским воодушевлением соединяет мутный мистицизм полуроманской, чудовищной символики.

В доказательство *звериного* стиля наших духовных стихов указываю на один из самых знаменитых и особенно распространенных, именно о *Голубиной книге*.

Известно, что в этом стихе Давид Иесеевич и князь Владимир, или, по другим вариантам, Волот Волотович, иначе Волотоман Волотоманович, состязаются в прении о космогонических сведениях и преданиях. Хотя этот спор должен быть решен с точки зрения христианской, по *Голубиной книге*, то есть по Священному Писанию, но содержание спора исполнено мифических и апокрифических преданий. Уже это самое дает стиху характер романского стиля, несвободного от мифологии средневековых варваров. Так, например, учение *Голубиной книги* о происхождении сословий г. Варенцов (с. 22) справедливо сближает с индийским верованьем о происхождении главнейших каст из уст, из рук и из ног Браммы. По стиху о *Голубиной книге*:

Зачадились¹ цари со царицами
От честной главы от Адамовой;
Зачадились князья со боярами
От честных мощей от Адамовых;
Завелось крестьянство православное
От того колена от Адамова.

Такая же смесь романского стиля в учении этого стиха о происхождении всей природы:

Солнце красное от лица Божия,
Зори ясныя от риз Божиих,
Млад светел месяц от грудей Божиих,
(вариант: от затылочка)
Ночи темныя от дум Божиих,
Буен ветер от вóздохов.
Дробен дождик от слез Его.
(Сборник г. Варенцова, с. 12)

¹ То есть зародились.

В состязании о том, какое озеро всем озерам мать, какая река всем рекам мать, какой зверь, какая рыба и какая птица всем прочим мать и т.п., явственно уже выступают в стихе следы Бестиариев, или Физиологов:

Лев-зверь – всем зверям мати:

Лев поворотится –

Все звери ему поклонятся.

Иначе:

*Единорог-зверь*¹ всем зверям зверь.

Живет единорог во Святой горе.

Он проход имеет по подземелью.

Прочищает все ключи источные.

Когда единорог зверь поворотится,

Воскипят ключи все подземельные.

(Варенцов, 18, 26).

У нас *кит*-рыба над рыбам (так!) мать:

На трех китах, на рыбах,

На тридцати было на малых,

Основана на них вся сыра земля (с. 26).

А *Стрефил* (вариант: *Страфель*)-птица над птицам (так!) мать:

Сидит Стрефил-птица посреде моря;

Она плод плодит во сине море,

А полет сама держит по поднебесью.

После полуночи во втором часу.

Как Стрефил-птица – она трепехнется.

Запоют куры у нас по всей земли;

Просвещается тогда вся вселенная,

и т.п. (с. 26).

¹ Иначе: *инорог*, *инрог*, и потом испорчено *индрик*.

Не входя в рассуждение об апокрифических источниках этого стиха¹ и не вдаваясь в археологическое исследование о характере символических животных, здесь упоминаемых, обращаю внимание читателей на то, что эти отрывочные мотивы звериного стиля служат только образчиками очень распространенных у нас книг того же содержания. Уже с ранней эпохи были известны на Руси источники Бестиариев, состоявшие в «Шестодневе» Василия Великого и Иоанна Дамаскина, в физиологической поэме Георгия Писиды, в сочинениях Козмы Индикоплова и во многих других писаниях, которые в XVII в. распространялись в особенных сборниках бестиарного содержания и, как кажется, были тогда любимым чтением.

Чтоб дать понятие об этом характеристическом чтении наших предков, привожу несколько выдержек по рукописи XVII в., принадлежащей мне, из известного Физиолога, под названием «Дамаскина архиерея Студита собрание от древних философов о неких собствах естества животных, да из книг Георгия Писиды, да Василия Великого из Шестоднева, да из книг же Обед и Вечери».

«Об о р л е. Имеет же орел таковую мудрость от Бога: когда родит орлица птенцов, тогда орел идет на гнездо малых птенцов и поставляет их пред солнцем; и внимает прилежно: если они станут твердо и взглянут на солнечные лучи, тогда орел познает, что это истинные его дети. Если же закроют они свои глаза и не возмогут взглянуть на солнце, то познает, что это не его дети. Тогда ударяет он их своим крылом и низвергает из гнезда. Когда бывает ловитва его велика и он насытится довольно, тогда устами своими дохнет он на остатки мяса, и так оставляет их на дереве: и только от обоняния этого дурноухения ни одна птица не дерзнет приблизиться к мясу тому. Иные говорят, если вложить орлиное перье в тул, где лежат стрелы с перьями от иных птиц, то эти перья сами собою спадают от стрел. Когда орел состареется и по немощи питаться не может, тогда – по словам некоторых естествословцев – возлетает выше облаков и там горячестью горнею перье его воз-

¹ Которые указаны мною в разных местах моих «Исторических очерков».

жигается; сам же он на воды оттуда падает и, плавая в воде, обновляет юность свою.

О п е т у х е. Имеет же такой обычай: борется с иным петухом о жене своей, да не поймет ее иной; и если победит, то радуется и вопиет велегласно; если же бывает побежден, то присмирееет и немощствует многие дни. Он так горд, что когда хочет войти в какую дверь – будь она высотой хоть в пять сажен, – то и тогда преклоняет свою голову, боясь попортить красоту ея.

О с о л о в ь е. Иные говорят, что соловей учит петь своих птенцов, как добрый мастер-певец учеников.

Об а с п и д е. Аспид есть животное двуногое, с крыльями, голова же его как у змия, только шире, и хвост тоже змеиный. Имеет в себе яд. Говорят, что самая сладкая смерть бывает от угрызения аспидова. Потому царица Клеопатра, жена Птолемея, царя Александрийского, когда был убит муж ее на войне, припустила к себе аспида, чтоб умереть сладкою смертью и избавиться от второго замужества. Имеет же аспид свой яд и в хвосте, и в зубах. Когда хотят поймать аспида, копают две ямы, недалеко одну от другой, и в той, и в другой полагают органы, и ударяют в них, то в той, то в другой яме, и всякий раз умолкают, как аспид подходит к яме. И так, ходя взад и вперед, аспид раздражается, и от гнева влагает хвост свой в ухо свое, и отравляет себя, и умирает, яко же глаголет и Давид: яко аспида глуха и замыкающего уши своя, иже не услышит гласа обавающих, обавается обаваемый.

О л и с и ц е. Лисица есть животное лукавейшее. Есть супротивница волку и боится его. Очень любит кур; и если оне сидят высоко и не может она пожрать их, то становится внизу и смотрит на них зорко, и очи ея сверкают, как огонь. Тогда куры от страха падают вниз, а лисица хватает их за горло, чтоб не кричали. А когда охотники ловят ее, тогда волочит по земле хвост, заматавая свои следы.

Об е р о д и и. Еродий есть птица, как лебедь белый, только меньше телом. Живет и в море, и на суше. Прежде всех других птиц вьет гнездо свое, яко же глаголет пророк Да-

вид: еродиево жилище водит я. Гнездится же не на деревьях, но в каменистых местах и в приморских. Живут еродии и в заливе венецианском. Имеют такой обычай: ни к одному латинину и ни к какому иноверцу не приближаются; а если по случаю увидят некоего христианина, знающего греческий язык, то друг перед дружкой спешат к нему, и даже подходят к его трапезе, и сьедают у него хлеб. Такую имеют мудрость от Бога, что если бросает им хлеб какой иноплеменник, то никогда не возьмут, а если бросит грек, возьмут тотчас.

Об е х и д н е. Говорят, что когда ехидна хочет совокупляться с подругою своей, тогда влагает главу свою во уста ея, и та от сладости стягивается и откусывает его голову и умерщвляет его. Когда же придет время родить ей детей, то не имеет естества родить их: только дети, в отмщение отца своего, проедают чрево матери и так выходят на свет. Она же, прежде чем умереть ей, — гоняется за детьми своими, и которого достигнет, пожирает.

Об о л е н е. Когда олень состареется, идет и находит змеиное гнездо, которое пахнет мускусом. Полагает уста свои в змеиную нору и втягивает в себя дыхание несколько раз, до тех пор, пока не привлечет того запаху. Потом бежит искать воды напиться, и если не найдет, умирает; яко же глаголет и Давид: им же образом желает елень на источники водные и т.д.

О в о р о н е. Рассказывают, что если кто найдет в гнезде яйца его и сварит их, чтоб не вывелись птенцы, тогда ворон отыскивает некоторое зелье и тем зельем возвращает тем яйцам плодovitость. А зелье это — вещь драгоценнейшая: в трудных родах женщина только возьмет его в руку, тотчас родит детище без всякой болезни. Потому зелие то держали у себя многие царицы как великую драгоценность.

О л е б е д е. Лебедь есть птица морская, с долгими ногами и белыми крыльями. Имеет же такой обычай — провидит смерть свою. И когда уведает, что приближается к смерти, то за трое суток день и ночь поет сладко, и так с пеньем умирает, и таким образом надругается над человеком, боящимся смерти.

О к р о к о д и л е. Когда крокодил хочет съесть человека, то сначала хватает его голову и растерзает, и тогда сидит над ним и плачет притворными слезами, а потом уж съедает. Потому кого видим плачущего притворными слезами, уподобляем его крокодилу.

О л ь в е. Лев есть царь всех четвероногих, как орел всех пернатых. Зрение его царское и грозное; хождение его гордое. Когда ловит животное, не преклоняет голову свою, но держит ее высоко, как царь непокоримый. Боится же двух вещей: когда видит огонь близ себя и когда слышит петуха. Когда спит, очи имеет отверсты. Оставляя недоеденное мясо, дует на него, и от обоняния того дуновения ни одно животное не смеет прикоснуться к мясу, и т.д.

О п ч е л е. Каждая пчела имеет в улье свою службу. Одна носит в устах своих воду; другая, как трубач, встает в раннюю зорю и поет, чтоб вставали все прочие и летели на цветы; иная выносит вон мертвых пчел, чтобы не смердили меду; иная караулит всю ночь. Царь же пчел больше всех их телом и красен видом. Иногда отягчивает от мятежа и убегает на пустое место. Тогда все пчелы разлетаются туда и сюда, пока его не найдут, и опять сажают в своем улье. Палата же, в которой сидит пчелиный царь, на высочайшем месте, украшена художеством, как палата царская. А около той палаты дома старых пчел, а пониже молодых. Имеет же тот царь обычай: нисходит из палаты своей и обходит весь улей, чтоб наблюдать за пчелами. Когда умрет, старейшие пчелы берут его тело, выносят из улья и полагают в цветы. Потом все пчелы, как бесцарственные, разлетаются по другим ульям.

Об у т к е. Утка имеет такую премудрость от Бога: когда входит в озеро или в реку, плавает как корабль, держа одну ногу как кормило, а другую как весло.

Об и н о р о г е. Инорога по его крепости и жестокости невозможно поймать. Если же выходит к нему дева чистая, ту он за чистоту возлюбив, удобно от нея бывает прикосновен и осязаем.

О м н о г о н о ж и ц е. Когда ее хотят поймать, тогда она бывает подобна той вещи, которая случится под нею: если камень — и она становится бела, как камень; если трава — и она становится зелена, как трава; если море — и она становится синя, как море.

О с т р у ф е, или с т р у ф о к а м и л е. Яйца его велики. Их вешают в церкви. Когда снесет их, не согревает своим телом, как прочия птицы, но кладет их перед собою и смотрит на них в течение сорока дней. Говорят, если раздерешь струфа, то в устах его найдешь камень целительный от болезни очей.

О с а л а м а н д р е. Если положить саламандру на горящее уголье, то ничего ей не повредишь. Своими ногами топчет она углие и пепел.

О с к а р е. Скар есть рыба морская. А имеет такой обычай. Если в сети попадет мужеский пол, то рыбаки поймают; если же попадетсся женский пол, тогда собираются все скары мужеска пола, пересекают сети и освобождают своих самок.

О п а в е. Павлин есть прегордое животное. Когда видит человека, простирает свои крылья и показывает красоту свою, и не только простирает их, но и потрясает ими и производит шум, будто герой, вооруженный тулом со стрелами. Когда идет павлин, слышит шум и радуется. Когда станет, обращает к солнцу перья свои и дает ими своему телу тень. Имеет и такое чувство: кто похвалит красоту его, он разумеет человеческие слова, и больше раскрывает свои перья, являя красоту свою. Впрочем, Творец, создав его столь прекрасным, дал ему безобразные ноги, дабы тем смирялся павлин, и, смотря вниз, видел бы свои ноги и вопиял велегласно.

О г о р л и ц е. Горлица целомудренна, потому что никогда не совокупляется с чужим подружием. Имеет же такой обычай: овдовевши, до сорока дней от печали своей иначе не пьет воду, как сначала смутит ее своими ногами. Любит пустыню и не летит в многолюдные шумные места.

О л а с т о ч к е. Когда приспеет зима, ласточка смолкает и скрывается в дереве, нашедши себе там храмину, умирает, скинув с себя пернатую одежду; а потом в новую одежду об-

лекается, будто мертвец, из гроба восставший: весна приносит ей воскресение; и поет она тогда и щебечет по вся дни. Итак, и в птицах вложено от Бога почитать воскресение: научися тому от глаголивой ластовицы.

Об о н о к е н т а в р е. Есть животное в Индии, глаголемое онокентавр, сверху до поясу как человек, с человечесьего головою и волосами, только без бороды, а от поясу как осел. Он не ходит, как другие животные, но всегда бегаёт. Когда устанет, останавливается и дышит, как человек. Когда поймают его, он не хочет больше жить, ничего не ест и умирает, предпочитая смерть порабошенью от рук человеческих.

О в е р б л ю д е. Слоны и верблюды не пьют чистой воды, но сначала возмущают ее ногами, чтоб не видеть своего безобразия в потоках.

О ф е н и к с е п т и ц е. Феникс смертию своею другого рождает феникса, умирая, возрождается. Когда чувствует приближение смерти, созидает себе гнездо из цветов и благовонных ветвей и посреди их возлегает. Обращает очи к палящему солнцу и, махая крыльями, воспаляется от лучей, сгорает и в пепел обращается. Потом выходит червь, и становится фениксом, и восстает из пепла.

О п т и ц е с и р и н е. Птица сирин обретается на море; сладко поет, наводя на пловцов тяжкий сон. Когда они спят, корабль сокрушается о камень, и они становятся пищею сиринам».

Таково содержание наших Физиологов. Соответствуя ранней эпохе чудовищного стиля, они не теряли своего значения для наших предков и в XVII в. По киевской теории духовного красноречия, перешедшей от католиков, наши проповедники того времени заимствовали из Бестиариев свои сведения о природе, для уподоблений и объяснений назидательного учения. С другой стороны, народная сатира, высвобождаясь насмешкою из-под звериной символики, от того же времени сохранилась в рукописных сказках о лисе и куле, о волке и лисе и т.п. Несмотря, однако, на успехи народного сознания, в общей массе господствовало смутное расположение духа раннего чудовищного стиля, который символическим ужасом и мистическим

невежеством держал человеческую личность под темною властью враждебных сил природы.

По мнению наших предков, человеческое существо даже распадалось на свои звериные составы, или, точнее, *рассекалось*, как в подробности учило об этом слово «*О рассечении человеческого естества*», заимствованное из тех же бестиарных источников. Даже в XVIII в. слово это встречается в раскольничьих сборниках, украшенное миниатюрами.

Оно состоит из параллели между человеком и всею окружающею природою, взятою по частям. Начинается сравнением человека с небом, землею, светилами и потом, в особенной подробности, с различными животными, даже под особыми заглавиями: *слово о зверях, слово о птицах* и проч.

Это произведение так типично для характеристики определяемого мною стиля, что почитаю необходимым привести из него несколько выдержек:

«Человек не человек еси, лев не лев еси, человек. Лев убо зверь лют есть и царствует надо всеми зверьми: сицевый нрав и земным человекам, злым властителям.

Человек не человек еси, рысь не рысь еси, человек. Рысь пестра и своею пестротою преобразует пестрое житие и учение. Такой нрав приличен еретикам и злым учителям.

Человек не человек еси, медведь не медведь еси, человек. Медведь обжорлив, так и человек, когда объедается, не человек, а медведь. И потом, медведь лют когтями драть; так и человек, когда дерет подобных себе, свою братию, не человек, а медведь.

Человек не человек еси, пес не пес еси, человек. Пес три нрава в себе имеет: первое, добропамятлив; второе, завистлив; третье, сторожлив. Так и человек: сего ради пес нарицается, добр или зол.

Человек не человек еси, свинья не свинья еси, человек. Свинья смирна, а к калу желательна: так и человек, если похотлив, не человек, а свинья.

Человек не человек еси, еж не еж еси, человек. Еж острую кожу имеет, и нельзя его поймать голыми руками, ни съесть

его какому зверю: так и человек, когда обрстет богатством и грехами: нельзя его умом исправить, как ежа поймать. А также, кто обрстет добродетелями, не удобь от бесов снесен бывает.

Человек не человек еси, мышь не мышь еси, человек. Мышь бо есть плюгава и пакости деет роду человеческому, одежду грызет и иные вещи. Так и человек, аще поганью учинится, сиречь отступит от веры и угрызает от Святых Писаний, таковой не человек, а мышь, яко же глаголет Иоанн Златоуст.

Человек не человек еси, саламандр не саламандр еси, человек. Есть зверок в Индейской стране, величиною с собаку. Таковую силу имеет: когда разожжешь печь и бросишь в нее саламандра, то вся сила огненная угаснет. Так и человек, если разожжен будет дьявольскими грехами и ввержен в любовь, то всю силу ее угашает.

Человек не человек еси, пава не пава еси, человек. Пава птица кичливая; любит свою красоту. Так и человек горд и разное украшение любит и кичится. Такой не человек, а пава.

Человек не человек еси, щур не щур еси, человек. Щур, летая, поет и дождь предзнаменует. Так и человек, если Христова ради имени с места на место гоним бывает, дождь предзнаменует, еже есть сошествие Св. Духа».

Само собою разумеется, что самые изображения животных, толкуемые символически, возбуждали целый ряд идей, более или менее теперь необъяснимый, по смутности душевного расположения той темной эпохи. Но так как эти чудовищные изображения входили в состав полных религиозных представлений, как бы целых поэм, назначавшихся для возбуждения и вкоренения веры, то, без сомненья, всякий символический знак казался чем-то оживленным, способным на реальную силу в действительности; мог как бы слететь со стены из ряда барельефов или из рамки миниатюры с листов рукописи и оказать свое таинственное действие на человека.

Как ни странно теперь для нас кажется такое отношение суеверных умов к внешней форме этого мрачного стиля, но действительно надобно усвоить себе это представление, чтоб

объяснить мистическое верование в реальную силу символических знаков, которые чертила себе боязливая фантазия. Раскольники и доселе убеждены, что змеи на жезле патриарха Никона преобразуют потребление православной веры треклятым и пагубным змием, в которого некогда скрылся сатана, прельстивший первых человек.

На темном верованье в чудесное оживотворение символических знаков этого звериного стиля основана одна повесть, или притча, особенно распространенная на Руси в рукописях XVII и начала XVIII в. Это притча *«О Вавилоне-граде»*.

Царь Навходоносор повелел построить себе новый город Вавилон о семи стенах, на семи верстах, а въезд и выезд — одни только ворота, сделанные в голове громадного каменного змия, которым окружен был город, подобно всемирному змию, охватывающему всю вселенную, по учению северной мифологии. Потом повелел Навходоносор всем жителям Вавилона учинить *знамя*, то есть символический знак, и на платье, и на оружии, и на конях, и на уздах, и на седлах, и на хоромах — на всяком бревне, и на дверях, и на окнах, и на сосудах, и на блюдах, и на ложках, и на всяком имении, и на всяком скоте; а знамя то было изображение змия, так что повсюду в Вавилоне были *знамена змиевыя*. Так полюбилося царю то знамя. Велел он себе выковать и *меч-самосек, аспид-змий*.

Как придут послы из чужих земель и будут у городских ворот вавилонских, тогда триста кузнецов начнут дуть в мехи, разжигать уголье, с дымом и искрами. А как послы войдут в ворота — во главу змиеву, тогда огонь и поломя опалят их, и ужаса исполнятся послы, Навходоносору царю покорятся и, трепещущи сердцами своими, едва посольство справят.

И собрались войною на вавилонского царя многие цари с сильным ополчением, приступили к городу и производили великое опустошение в вавилонских полках. Тогда царь Навходоносор повелел себе оседлать коня, опоясал меч-самосек, *аспид-змий*, и, взявши с собою двести тысяч дружины, отправился к своим на помощь: а на всем войске его были *знамена-змии*. Едва подошел он ко врагам, тотчас выпорхнул из ножен

его меч-самосек, аспид-змий, и начал сечь их без милости; а что *знамя* было у вавилонского войска – *змии стали живы*, из коней, из седел, из платья – все *стали живые змии*, и поели пришедших к Вавилону царей со всеми их силами. Потом те змии опять вошли в свои знамена, а меч-самосек, аспид-змий, сам собою влетел в ножны.

Перед своею смертию царь Навходоносор повелел тот меч свой замуравить в городскую стену и положил заклание, чтоб никто не вынимал его оттуда до скончания века. По смерти его стал царствовать в Вавилоне сын его, Василий Навходоносорович.

И узнали иноземные цари, что Навходоносора не стало, и осмелились идти на Вавилон с великими силами. Вавилонские воины, поражаемые врагами, не находили иного себе спасения, как меч-самосек, аспид-змий, и просили царя Василия Навходоносоровича, чтоб он вынул его. Вынули меч, царь Василий опоясал его и отправился в бой. Но тотчас же меч-самосек, аспид-змий, выпорхнул из ножен и сначала отсек голову Василию Навходоносоровичу, а потом перебил всех царей с их силами. А что у витязей вавилонских было *знамя* на платье, на оружии, на конях, на уздах, и на седлах, и на всякой воинской сбруе – *змии, все те змии стали живы* и поели вавилонское войско; а что было *змиево знамя* в городе – *стали те змии тоже живы*, и поели всех жен и детей и всякий скот; а что был вокруг Вавилона каменный змий, и тот *стал жив*, свистя и рыкая: и с тех пор и доныне запустел царствующий Вавилон-град новый.

Согласно таким чудовищным страшилам изображается в романском стиле *знамя* в виде змия, водруженного на древке, например, в Сан-Галльской Псалтыри.

Было уже замечено, что вследствие смягчения нравов и очищения христианских понятий от языческой примеси литература и искусство на Западе должны были перейти от грубого стиля варварской эпохи на высшую степень стиля готического, служившего также переходом к дальнейшему развитию, как умственному и нравственному, так и художе-

ственному. Борьба человека с физическими преградами, так типически изображенная в стихе о Егории Храбром, который на Святой Руси встречает только леса дремучие, болота топучие да змеиные стада, пасомые сверхъестественными, мифическими существами, – эта борьба с дикими силами природы, соответствующая звериным типам романского стиля, продолжалась на Руси до позднейших времен. Даже в конце XIV в., века, когда на Западе процветал готический стиль во всем его блеске, Москва была окружена теми дремучими лесами, о которых поет стих о Егории Храбром; и если стада змий преграждали путь предприимчивому герою, то действительно приходилось жить с волками, медведями и другими лютыми зверьми, как свидетельствуют нам жития первых благочестивых подвижников, поселившихся в XIV столетии в московской глуши. Самые демоны иногда мерещились им в виде лютых зверей; волки и медведи жили в их обществе и, как в египетских и синайских скитах, иногда, будто ручные, домашние животные исполняли для них разные потребности по хозяйству. Описание таких первобытных сцен, составленные в XV и XVI вв., поддерживали в умах то же мрачное настроение духа. Расколы XVII в. всего меньше способны были к выходу из этого заколдованного круга; а между тем слепые певцы поучали православный люд о том, как земля основана на трех китах великих и на тридцати малых, как под землею ходит зверь Индрик и как Егорий Храбрый спугнул с киевских ворот какую-то Черногар-птицу, которая в когтях держит Осетра-рыбу.

Западное образование, хотя умеренно и осторожно вводимое на Русь в XVII в. через Киев, все же, как результат позднейшего развития, не могло прочно ложиться на почву для того не подготовленную; впрочем, надобно отдать справедливость грамотным людям того времени, что они больше интересовались не современными интересами Европы, а тем, что на Западе отживало уже свой век, то есть такими сочинениями, которые, возникнув в раннюю эпоху средних веков, потом, в старопечатных книгах XV и XVI вв., спустились в низ-

шие классы и стали народным чтением. Но, не усвоив себе как следует этого запаса новых идей, не внося его в нравственные и умственные интересы, наша Русь должна была от него отказаться, будучи застигнута врасплох Петровскою реформою. Впрочем, не будем входить в подробности той уже избитой мысли, что в развитии русской литературы и вообще образованности не было прочной и твердой осадки, что позднейшие слои ложились кое-как, на рыхлой почве, и потому всегда давали трещины и пустые продушины. Твердым на Руси остался только тот первобытный, наивный стиль духовных стихов, которого характеристику старался я изложить.

Народное сознание, остановившееся на грубых начатках христианской цивилизации, которым на Западе соответствует XII в. или уже много XIII, встретило Петровскую реформу с тем оторопелым, тупым изумлением, которое с давних времен воспитывала русская фантазия мрачным стилем, господствовавшим не в одних духовных стихах. Это сознание могло обнаружиться только между раскольниками и еретиками, то есть в том только простонародье, которое вследствие Петровской реформы еще не совсем отупело и не разучилось мыслить и читать. Эти фанатики поняли разрыв между жизнью народною и вносимою на Русь немецкою образованностью — конечно, самым нелепым образом, в отсталых формах того романского, чудовищного стиля, и эпоху, обновленную реформою, назвали *звериным* веком нарождающегося антихриста: следовательно, в самом просвещении, приносимом к нам с Запада, и вообще во всех явлениях новейшей истории находили они только новую пищу своим мрачным, чудовищным видениям.

С другой стороны, как бы в возмездие за такую грубую себе встречу, новейшая образованность русская, поддерживаемая сословною гордостью и барскою спесью, в тех же грубых, нечеловеческих формах поняла все народное, и, отказав ему в человеческом достоинстве, уравнила простой люд с вещью, и относилась к нему, как к домашнему скоту и дикому зверю.

Таким образом, не в одних расколах и ересях, не в одних простонародных массах на Руси в XVIII и даже XIX в. господ-

ствовало чудовищное, бесчеловечное отношение к человеку, объясняемое мною варварским, звериным стилем средневековых прилепов и наших духовных стихов; это отношение – в той же мере, только прикрытое немецким кафтаном, – давало о себе знать повсюду, где только сталкивались своекорыстные интересы сословного чванства и любостяжания.

IV

После Лазаря, с его великими страданиями и бедствиями, расставанье души с телом, смерть, приближение антихристового века, кончина мира и Страшный Суд – вот предметы, которые особенно любит слушать от слепых стариков русский простой народ, питая в себе этими безотрадными сюжетами то смутное расположение духа, которого значение, в литературном и художественном отношении, я старался определить в предшествовавшей главе.

Грустная действительность, не давая никакого утешения на земле, увлекала воображение в другой мир. Горе великое, безысходное, ниотколь взялось, привязалось к доброму молодцу, как поется о нем в стихе, имеющем общий источник со знаменитой повестью XVII в. о Горе-Злочастии (сборник Варенцова, с. 127 и след. Слич: Исторические очерки русской народной словесности, I, 548). В лаптях-отопочках идет Горе Горькое, мочалами приопутавшись, лыком опоясавшись. «Постой, Удача-добрый-молодец! – говорит оно. – Никуда от горяшка не сбежать тебе, великого горяшка не измыкати!» Молодец от горя в чисто поле, а горе за ним вослед с буйным ветром. «Постой, – кричит, – не убежать тебе от меня!» Молодец от горя в темны́ леса, а Горе за ним с топором идет; молодец от Горя в ковыль-траву, а Горе за ним с косой идет; молодец от Горя в быстру́ реку, а Горе за ним с неводом; молодец от Горя в старцы пошел, а Горе за ним с рясою идет и костыль несет; молодец от Горя в солдатушки, а Горе за ним с ружьем идет и ранец несет. Молодец от Горя в царев кабак, а Горе за ним с кошельком бежит и грошами бренчит, стоит за

винною бочкою со стаканчиком, со хрустальным. Молодец от Горя в постелю слег, а Горе за ним в головах сидит, ему изголовье кладет, одевает и все твердит свое роковое слово: «Постой, Удача-добрый-молодец! Никуда от меня не денешься!» Молодец от Горя преставился, а Горе у него в головах стоит, причитая все одно и то же. Понесли молодца от Горя в Божью церковь, а Горе за ним со свечой идет. Опускали молодца в сыру землю, а Горе за ним с лопатою, и перед ним горе низко кланяется. «Спасибо тебе, – говорит, – Удача-добрый-молодец, что носил ты горе, не кручинился, не печалился».

Пошел молодец в сыру́ землю,
А Горюшко по белу свету,
По вдовушкам и по сиротушкам,
И по бедным по головушкам.

*Горю слава вовек
не минуется!*

Не отчаянная отвага могла внушить этот простонародный гимн злосчастному горю, а выстраданное веками, окрепшее и воздержанное терпение, которое не боится взглянуть прямо в глаза этому демону и со спокойной уверенностью пророчит, что *горю слава вовек не минуется*.

Только смерть спасает от этого неотвязчивого демона. Ни богатырские силы, ни слава, ни богатство не избегнут ее. «Мрут на земле сильные и богатые, – говорит она Анике-воину, – мрут все православные христиане: и если б они все со мной казною поделились и от меня, от смерти, казною откупались, если б мне со всякого человека казны брать, была бы у меня золотая гора наложена от востока до запада!» Потому смерть в народных стихах величается *гордою*: она никого не боится и никого не щадит. Воин Аника, чтоб умиловить ее, готов воздать ей даже божеские почести. «У меня, – говорит Аника, – много золота и серебра: я построю тебе соборную церковь, спишу твой лик на икону, поставлю твой лик на престоле: отовсюду

станут к тебе сходиться сильные и богатые, станут на тебя молиться, станут тебе молебны служить и украшать твой образ драгоценными камнями!» Не сдалась на лесть гордая Смерть и отвергла всякие сделки с трусливою жизнью. «Раб-человек, Аника-воин! – говорит она. – У тебя казна не трудовая, у тебя казна *слезовая*, с кроволитья нажитая, у тебя казна праховая: Свят Дух дохнет – твоя казна прахом пойдет, провалится! Не будет твоей душе пользы и на втором Суду, на Пришествии!»

Чем глубже и возвышеннее этот торжественный тон народной поэзии в устах Смерти, тем разительнее контраст между поэтическим творчеством безыскусной фантазии и теми чудовищными формами звериного стиля, в которые одевает она образ Смерти. Это было – *чудо чудное*, диво дивное: у чуда туловище *звериное*, ноги *лошадиные*, а голова и руки человечески, волосы у чуда до пояса. Однако, несмотря на этот чудовищный вид, как олицетворенье высшей не земле силы и правды, гордая Смерть господствует над всеми и торжественно говорит о себе: «Меня Господь возлюбил – и по земле попустил» (Варенцов, с. 110–127).

Эта страшная гроза, не останавливающаяся в своих опустошеньях никакими препятствиями, попущена на земле Самим Господом Богом, чтоб водворять нравственное равновесие в той житейской неурядице, которую с глубокою скорбию изображают русские духовные стихи. Слепой певец приглашает своих слушателей мысленно взойти на Сион-гору и взглянуть на то, что делается на земле: «Взойди, человек, на Сион-гору, посмотри, человек, на мать сыру-землю: посмотри, чем мать земля изукрашена и чем она изнаполнена. Изукрашена земля Божьими церквями, солнцем праведным, а наполнена она беззаконниками» (Варенцов, с. 150).

В описании грехов мы оставим в стороне все общие места, имеющие предметом одинаковые для всех веков и народов беззакония, и остановимся только на тех, которые рисуют русский быт. Одни характеристические беззакония возникли в условиях сельского быта, другие – из отношений к неправедным судьям.

Беззакония сельского быта являются в таинственной обстановке колдовства, выражаемого иногда в чудовищных формах звериного стиля.

Вот как кается в своих грехах душа сельская:

Из коровушек молока я *выкликивала*,
Во сырое коренье я *выдаивала*...
В полюшках душа много *хаживала*,
Не по-праведну землю *разделивала*:
Я межу через межу *перекладывала*,
С чужой нивы земли *украдывала*...
Не по-праведну покосы я *разделивала*.
Вешку за вешку *позатаркивала*.
Чужую полосу *позакашивала*...
В соломах я *заломы заламывала*.
Со всякого хлеба спор *отнимывала*...
Проворы в полях *пораскладывала*.
Скотину в поле *понапущивала*.
И добрых людей *оголаживала*...
По свадьбам душа много *хаживала*,
Свадьбы зверьями оборачивала.

(Варенцов, с. 145 и след.)

Надобно отдать справедливость беспристрастию народной фантазии в том, что она с одинаковым отвращением гнушается и этих мелких грешков деревенского простого быта, перепутанных с разными суеверьями, и тех вопиющих злодеяний, которыми, пополам с кровью, собирается казна слезовая. Поэт с развитыми тенденциями личного взгляда и известного направления никак бы не утерпел, чтоб не внести хотя бы частицу пристрастия в мрачную картину грехов и заблуждений своего времени. Конечно, это *лирическое* пристрастие свидетельствует об успехах нравственного развития личности и особенно важно в последовательном течении литературных идей, как, например, протесты Данта против злоупотреблений папской власти. Даже можно сказать больше: только длинным

рядом пристрастий и столкновений между личными интересами вырабатываются благодетельные результаты истинной цивилизации. Но безыскусная поэзия народная не знает еще личного пристрастия и свои недостатки в нравственном развитии выкупает невозмутимым спокойствием, приобретенным вековой уверенностью, что всякое на земле зло, и мелкое, и крупное, равно постыдно и, рано ли, поздно ли, получит должное себе возмездие. Эта ровность э п и ч е с к о г о взгляда особенно прилична таким сюжетам первобытной эпохи христианского искусства и литературы, как изображение Страшного Суда и последнее воздаяние за добрые и злые дела. Только неподкупная, стоящая выше всяких минутных лирических раздражений народная фантазия умела себя постановить на неприступной высоте *неподсудного* Судии и Его грозным и праведным взглядом взглянуть на дела человеческие.

В этом состоит высокое нравственное достоинство и ничем не сокрушимая нравственная сила духовных стихов о Страшном суде. В них торжественный г л а с н а р о д а восходит до самых возвышенных своих тонов и, изрекая правду всем и каждому устами Самого вечного Судии, становится г л а с о м Б о ж и и м.

Нет лицепрятия в этом суде духовных стихов, нет и тени сословного пристрастия, хотя и идет он только от простого народа. В том же ровном тоне, в каком сельская душа наивно рассказывает свои мелкие грехи, осуждаются на Страшном суде и неправедные судьи, в следующих словах самого Михаила Архангела, грозных сил воеводы:

Гой еси многогрешные рабы, беззаконные!
У вас там было на вольном свету,
У вас были судьи немилосливые.
Суд судили не по-праведному,
Делали неповеленное:
Правого ставили в виноватые.
Виноватого ставили во правые;
С виноватого брали злата-серебра,

Копили казну себе несчетную:
Ваша казна будет явиться
На Втором на Христовом Пришествии.
(Варенцов, с. 139–140)

В отношении исторического развития народной жизни и литературы стихи о Страшном Суде во всей точности соответствуют той эпохе, когда впервые пробудилось в народе сознание о нравственном долге с точки зрения христианской цивилизации. Много чистоты и величия в этом благотворном пробуждении, но вместе с тем чувствуется и какая-то робость мысли, запуганной и тревожностью действительности, и чудовищными страшилами воображенья. Потому самое благородство в беспристрастном взгляде на человеческие дела отзывается чем-то отвлеченным от жизни, чем-то фантастическим. Это не сатира на нравы, а фантастическое убеждение в необходимости близкого конца всему миру. Фантазия, не справившись с неурядицею действительности, не умея еще покорить себе эту неурядицу ни насмешкою, ни сатирическим негодованием, боязливо отказалась от мира сего и ищет себе примиренья с идеею правды и добра – где-то далеко, в воздушных пространствах, в будущем. Это не смелая решимость сатирика, надменно объявляющего свой вызов на борьбу с падшими нравами: нет, в этом побеге от житейских беззаконий в воздушную область будущего Суда видна скорее трусость запуганной мысли, осмелившейся внезапно пробиться сквозь грубую кору невежества. Это невежество, питающееся неправдою и суеверьем, обладает страшною силою, с которой не сладить боязливой фантазии: и вот оно представляется воображенью в исполинских размерах антихристового века.

Будущее, которого чает фантазия духовных стихов, оскорбляемая грустным настоящим, не есть дальнейшее развитие, не обновление жизни успехами цивилизации с плодотворною, идущою вперед деятельностью. Нет, это уже последнее для всего человечества будущее: это безмятежное

спокойствие достигнутой цели – это лоно Авраамле или же безвыходное мучение, где уже нет места успехам раскаивающейся совести. Следовательно, по роковому убеждению наших духовных стихов, будущего на земле уже нет, а есть только одно гнетущее, тоскливое настоящее, из которого один, и уже решительный выход – безапелляционный суд, без малейших проволочек и без всяких исправительных мер. Русская фантазия, создавшая духовные стихи, не знает милосердной, исправительной тюрьмы; она не хочет на время отложить казнь и сострадательно позаботиться об исправлении грешников, потому что разумных и гуманных средств для того не указала и не дала ей действительность.

Не было для русской фантазии *ч и с т и л и щ а*, которое в поэзии западных народов, может быть, потворствовало человеческим слабостям, но давало надежду для будущности, даже за пределами смерти. Стремлению идти вперед и усовершенствоваться средневековый Запад открывал безграничное поприще, переходящее из временной жизни в вечную. Напротив того, наши духовные стихи с какою-то беспощадною жестокостью описывают те воздушные заставы, оцепленные ватагами бесов, те судейские мытницы, через которые, как подсудимый ответчик, влечется под стражею оторопелая от ужаса душа:

Ступила душа грешная на первую ступень, –
Пятьдесят бесов возрадовались, сами к ней бегут,
Грехи раскатывают и рассказывают, *и т.д.*

(Варенцов, с. 143–144)

Духовные стихи о Страшном Суде, ведущие свое начало, вероятно, от ранней эпохи распространения христианства на Руси и постоянно поддерживаемые в народе любимым чтением такого же содержания, даже до позднейшей эпохи состоят в связи с народной письменностью, которая в XVII и даже в XVIII в. особенно богата лицевыми списками «Слова

Палладия Мниха о втором пришествии», Жития Василия Нового, Толковых Апокалипсисов и других сочинений, изображающих загробную жизнь.

Строгий стиль духовных стихов в изображении Страшного суда образовался, без сомнения, под влиянием этого сурового чтения. Все грозно и мрачно в этом изображении. Даже появление ангелов не озаряет приветливым светом темной картины, составленной больше с тою целью, чтоб утратить грешников, нежели порадовать людей праведных. Как нечистые бесы мерещатся народной фантазии в каких-то неопределенных очерках, сливающихся с мраком темного фона картины; так и поэтические образы светлых ангелов являются только как символические знаки, будучи лишены жизненного содержания в их характеристике. Чтоб дать эту жизненность, фантазия должна была бы идеалы бесплотных духов сблизить с действительностью и наделить их человеческими качествами, а это было невозможно при господствующем строгом стиле. Как бес, низведенный фантазиею до ежедневного быта, принял бы пошлый характер фламандской живописи, характер, так сказать, семейный и уличный, так и светлые духи, низведенные в человеческую среду и ставши доступными человеческим симпатиям, согласно суровому стилю, только бы унизили свое горнее достоинство земною красотою. А где было взять красок для красоты неземной? Потому и русская поэзия и живопись пробавлялись известным, определенным типом, дошедшим по наследству из Византии. В духовных стихах являются ангелы *грозные и милостивые*. Смотреть на них страшно и умирительно, как страшна и умирительна благоговейная молитва с сокрушенным раскаянием. Наша иконопись не умела решить задачи в изображении *грозных ангелов*, потому что копья, которыми они низвергают сатану или грешников в ад, — только внешние атрибуты грозы; а когда русское искусство вооружилось техникою, способной внести эту грозу во внутренний состав художественного типа, тогда перестало оно трепетать перед

бесами и грозными ангелами и потому не могло уже с искренним воодушевлением взяться за кисть иконописца.

Может быть, самая задача – изобразить неизобразимое, дать земные формы неземным идеям – была неисполнима для искусства. Но уже одно только стремление западных мастеров и поэтов средних веков разрешить эту задачу внушало бодрые силы и вело к дальнейшему развитию. Верующий художник не затруднялся никакими препятствиями и вносил кроткий лик Мадонны в семейные сцены, а прекрасных ангелов заставлял, в своей наивной фантазии, сцепляться рука с рукой с душами праведных и вместе с ними вести воздушный хоровод по цветущим лугам открывающегося в облаках рая. Но строгий стиль, усвоенный нашими духовными стихами, не допускал таких наивных вольностей. Он упорно оставался на романской, варварской эпохе и только закоснел, будучи скован теологическим началом, которому Византия строго подчинила и поэзию, и искусство. Всякое свободное творчество, удалявшееся от Писания, казалось оскорблением святости, казалось ложью и преступною игрою: а *«перед Богом нельзя лгать, ни вышним играть»*, как выразился один русский человек XIII в., отлично понимавший русскую жизнь, но воспитанный в тех же суровых понятиях¹.

V

Г. Варенцов совершенно справедливо внес в свой сборник раскольничьи и еретические стихи, потому что они составляют одно целое со всеми прочими духовными стихами. Иные стихи, как, например, о *Голубиной книге*, до сих пор рассматриваются как общее достояние всего русского народа, между тем как они поются и сектантами. В сборнике XVIII в., самого злостного раскольничьего содержания, принадлежащем мне, помещены два духовных стиха: «Плач Адама и Евы о прекрасном рае» и «Плач Иосифа Прекрасного и Целомудренного».

¹ Даниил Заточник в своем «Молении» к князю Ярославу Всеволодовичу.

Но особенно имеют внутреннюю связь песни сектантов с духовными стихами о Страшном суде. Фантастическое изображение, разгорячаемое чтением Толковых Апокалипсисов, видит в современности век антихристов:

Ох, увы, увы благочестие,
Увы древнее правоверие!
Кто лучи твоя вскоре потемни?
Кто блистание тако измени?
Десяторожный зверь сие погуби.
Семиглавый змий тако учини.

(Варенцов, с. 181)

Так плачет *п о м о р е ц*, облекая свою ненависть к текущему порядку вещей в символические формы звериного стиля. *М о р е л ь щ и к* присоединяет свой зловеший вой:

Послушайте, мои светы:
Последние пришли лета.
Народился злой антихрист,
Напустил он свою прелесть
По городам и по селам.
Наложил он печать свою на людей.
На главы их и на руки.
Что на руки и на персты...
Убирайтесь, мои светы,
Во леса, во дальние пустыни.
Засыпайтесь, мои светы,
Рудожелтыми песками,
Вы песками, пепелами!
Умирайте, мои светы¹,
За крест святой, за молитву,
За свою браду честную.

(Варенцов, с. 197–198)

¹ В другом стихе Морельщиков: «Помирайте-ка все гладом» (Варенцов, с. 203).

Самосожигатель глухой нетовщины ищет спасенья от антихристов в пылающем костре:

Не сдавайтесь, вы мои светы,
Тому змию седмглаву,
Вы бегите в горы, вертепы,
Вы поставьте там костры большие,
Положите в них серы горючей,
Свои тела вы сожгите.

(Варенцов, с. 185)

Итак, фантазия сектантов уже неспособна к спокойному, эпическому творчеству. Оторопелая от мнимых страшил антихристового века, наскоро схватывает она несколько смутных, мрачных образов и тревожных ощущений и передает их то в жалобных воплях изнемогающего мучения, то в грозных криках отчаянья, то, наконец, в торжественной песне какого-то символического обряда, который постороннего зрителя переносит в первобытные века зарождения и созидания какой-то небывалой религии. Это поэзия, возникшая, как тот символический феникс звериного стиля, на пылающем костре самосожигателя; это нечеловеческий вой умирающего с голода морельщика; это дикие крики в вихре вертящегося демонического хоровода скопцов.

Для истории народной литературы поэзия сектантов имеет двоякий интерес. Во-первых, она свидетельствует, что творчество народной фантазии, двинутое некогда доверием, не прекращается и до позднейших времен, к которым относятся сочинения большей части раскольничьих и еретических песен, и, во-вторых, она предлагает нам образцы собственно народной лирики, существенно отличающейся от песен свадебных и других обрядных, оставшихся в народе от ровного, эпического периода.

Как поэзия, возникшая в кругу грамотного простонародья, она соединяет в себе традиционные формы древнейшей эпической поэзии с элементами книжными, пользуется лите-

ратурными средствами и иногда употребляет даже позднейший размер и рифму. Как лирика, выражающая не личность еще одного автора, но все же известное направление отдельного общества, она склонна к сатирическому раздражению, а в прозе переходит даже в насмешку. В этой поэзии есть стимулы к развитию, но недостает для того умственных и нравственных средств. Она выражает только непрестанное недовольство, вечно вращающееся в вихре какого-то символического хоровода и не имеющее сил выйти из этого очарованного круга. Для такой поэзии нет даже настоящего: она как бы накануне великого дня последнего на земле суда. И в эту роковую минуту только одно обращение к прошедшему связывает ее еще с землею.

Потому *п о м и н о в е н и е* есть единственная утеха этому безотрадному состоянию души. Раскольничьи помянники содержат в себе длинный поименный перечень всех ересиархов и сектантов, будто бы пострадавших и сожженных *«благочестия ради»*. Для вящего раздражения раскольничьего фанатизма к собственным именам присоединяются сотнями и тысячами какие-то безымянные страдальцы. Это собственно раскольничье поминанье составляет последние главы общего Помянника и как бы вставляется в общую раму исторических воспоминаний обо всех погибших в земле Русской.

Для любопытствующих предлагаю выдержки из такого Помянника, по упомянутой выше моей рукописи раскольничьего содержания.

За поминовеньем всех святых и всего духовного чина Русской земли следует:

«Помяни, Господи, прародителей и родителей наших, по плоти отцов и матерей, и братию и сестер, мужеский пол и женский, старцев, и младенцев и сирот, и вдовиц, и убогих, и плачущих, и не имущих, где главы подклонити в храмине».

«Помяни, Господи, князей и бояр, хотевших добра святым Божиим церквам и великим князем всяя Руси».

«Помяни, Господи, посадников новгородских, и тысяцких, и бояр и всех православных христиан, хотевших добра святым Божиим церквам и великим князьям всяя Руси».

«Помяни, Господи, князей и бояр и братий наших еди-
новерных, во Христа избиенных за святых Божии церкви и за
Русских князей и за православную веру, за кровь христиан-
скую, от Татар, от Литвы и от Немец, и от иноплеменник, и от
своей братии, от крещенных, за Доном и на Москве, и на Берге,
и на Белеве, и на Калках, и на озере Галицком, и в Ростове, и
под Казанью, и под Рязанью, и под Тихой Сосною».

«Помяни, Господи, избиенных братий наших за имя
Твое и вся святых Твоя церкви и за все православное христи-
янство, на Югре, и на Печере, в Воцкой земле, на Мурманех,
и на Неве, и на Ледовом побоище, и на Ракоборе, и у Венца
города, и у Выбора, и на Нарове-реке, и на Иване-городе, и
под Ямою-городком, и под Яжбором, и на Русе, и на Шелоне,
и под Орешком, и под Корельским городком, и под Псковом,
и под Торжком, и под Тверью, и на Дону, и в Новом городке, и
за Волоком, и на море, и на реках, и в пустынях, и на всяком
месте избиенных братий наших, и под Великим Новым горо-
дом избиенных бояр и всех православных христиан, и иных,
братию нашу, в полону скончавшихся...»

«Помяни, Господи, работных раб и рабынь, послуживших
отцам и братьям нашим, их же несть кому помянути их», и т.п.

К этому-то летописному Помяннику, поддерживающему
в народе исторические предания, присоединяется собственно
раскольников поминанье, очевидно, проникнутое фанатическим
увлечением, что явствует из крайних преувеличений. Поминанье
начинается именами коноводов: «Священнопротопопа Авваку-
ма, священноиерея Лазаря, священнодиякона Феодора, инока
Епифания, Киприяна юродивого» и т.д. Особенно отличается
сильными увлечениями статья о сожженных будто бы благоче-
стия ради. Например: «Инока Игнатия и иже с ним Терентия и
прочих 2700»; «Илариона, Иоанна и иже с ними 1000» и т.д.

Несмотря на все крайности в увлечениях, раскол старооб-
рядства в истории русской литературы, библиографии и археоло-
гии заслуживает внимания исследователя в том отношении, что
старообрядцы перечитали множество рукописей и книг и пере-
смотрели множество икон и церковных утварей и обо всех своих

наблюдениях давали письменный отчет и тем полагали начало русской библиографии и археологии, хотя со своим узким взглядом и имели они при этом самые мелочные интересы, ограничивающиеся их догматами о перстосложении, об аллилуйе и т.п. Эти ученые труды составляют как бы эпоху схоластики, которая от XVII в. во всей своей свежести дошла и до наших времен.

В отношении художественного стиля поэзия сектантов отличается тою бессмысленною символикою, которая на Западе возможна была, по крайней мере, лет шестьсот или пятьсот до наших времен. Еретическая фантазия, ободряемая невежеством и воспитанная простонародною поэзиею, отличается большею свободою и, не затрудняясь никакими стеснительными соображениями, творит новые образы и небывалые типы символического характера.

Для примера указываю на одну из самых замечательных песен в Сборнике г. Варенцова; это песня об *Аллилуевой жене* (с. 174). Глухая нетовщина развивает в этой песне догмат саможжения в его историческом, традиционном происхождении. Будто бы Христос, будучи еще младенцем, скрылся от преследования жидов к какой-то жене Аллилуевой, в которой фантазия олицетворила церковную песнь «Аллилуйя». Это символическая личность иногда просто называется *милостивой женой, милосердой*. В то время как явился к ней Христос, она топила печку, а в руках держала своего младенца. По повелению Христа она взяла на руки Его Самого, а младенца бросила в печь. Пришли жидаы и обманулись, приняв сожженного младенца за Христа. Но когда они ушли, жена Аллилуева отворила заслонку печи и увидела там вертоград прекрасный, а дитя ее гуляет по траве-мураве, с ангелами песни воспевают, читает золотую книгу евангельскую, и за отца с матерью Бога молит.

Как возговорит Аллилуевой жене
Христос, Царь Небесный:
«Ох ты гой еси, Аллилуева жена милосерда!
Ты скажи Мою волю всем Моим людям.
Всем православным християнам.

Чтобы ради Меня они в огонь кидались,
И кидали бы туда младенцев безгрешных.
Пострадали бы все за имя Христа света.
Не давались бы в прелесть *хищного волка*,
Хищного волка, антихриста злаго», и проч.

В песнях еретиков особенно распространен символ *корабля*, имевший, как известно, смысл Церкви в древнехристианской и средневековой символике и на Западе. Самые отделы храма на архитектурном языке названы кораблями. Этот средневековый символ особенно усвоен так называемыми *людьми Божиими*, которые называют *кораблем* каждое отдельное общество из своих, отправляющее вместе свое богослуженье; а правитель такой общины, или *набольший*, называется *кормщиком корабля*.

Самый фантастический образ символического корабля предлагает известная скопческая песня о какой-то *Сладим-реке*, текущей из рая.

Песня так оригинальна, что почитаю не лишним привести ее всю сполна:

Взбранный воевода наш, сударь батюшка,
Взбранный воевода наш, Царь Небесный!
Радуйся, Сладим-река – из рая течет.
Радуйся, Сладим-река с Искупителем,
Радуйся, Сладим-река со Спасителем,
Радуйся, со Святым Духом Утешителем,
Радуйся, Сладим-река, глас вещания.
Радуйся, Сладим-река, глас учения.
Во все концы земли подвселенныя!
Долина Сладим-реки – Саваоф Господь,
Ширина Сладим-реки – сударь Сын Божий,
Глубина Сладим-реки – сударь Дух Святой¹.

¹ Этот мотив взят из следующего места известной апокрифической «Беседы св. отцов»: «Вопрос: Что есть высота небесная, широта земная, глубина морская? Ответ: высота небесная – Отец, широта земная – Сын, глубина морская – Дух Святой».

Плывет по Сладим-реке да царский корабль;
Вокруг царского корабля легкия лодочки;
Плывут легкия лодочки все фрегатушки;
Возлюбленные верныя царския детушки.
Матросы – бельцы, стрельцы, донские казаки.
Воины заграничные, слуги верные.
Восплывает бытюшка сударь Сын Божий,
Поправляет батюшка сударь Дух Святой.
По синему морю поплавывают,
И белыми парусы размахивают,
И в гусли Давыдова выигрывают,
Глаголы Господни вычитывают,
Жениться они батюшке советывают.
Сосватался батюшка на Сион-горе,
Женился наш батюшка на Голгоф-горе,
Венчался наш батюшка на Святом Кресте.
Радуйся, Сион-гора превысокая,
Радуйся, Голгоф-гора, место лобное!
Жених к тебе идет, жениться грядет.
Невесту взял батюшка, Саваофа дочь,
Саваофа дочь, дочку ближнюю,
Дочку ближнюю, Небо высшее,
А землю наш батюшка во приданстве взял:
За то Саваоф отдал, что кровью страдал,
За то Саваоф уступил, что кровью купил.

Эту и многие другие песни, входящие в состав еретической службы, надобно рассматривать в двояком отношении: с точки зрения христианской цивилизации вообще и с точки зрения поэтической, художественной.

До сих пор всю эту поэзию рассматривали обыкновенно только в первом отношении и совершенно справедливо видели в ней нелепую чепуху, служащую препятствием к распространению здравых понятий. Но в отношении литературном можно быть несколько снисходительнее к этой наивной поэзии, потому что заблуждения творческой фантазии, воспитанной суеверия-

ми и учениями разных сект, были во всем христианском мире естественным путем, по которому развивались народные массы. Песнями м и с т и к о в, б и ч у ю щ и х с я и других фанатиков, имеющими замечательное сходство с русскою еретическою поэзиею, очень дорожат историки западных литератур, открывая в них следы умственного и поэтического развития. Чтоб в отношении поэтическом примириться с песнями наших сектантов и найти в них литературное значение, надобно только в своей оценке спустить их из современности, примерно к XIV в. европейской поэзии, и, не обманывая себя внешним уровнем новейшего русского просвещения с западным, надобно в невежестве простонародья и в этой еретической поэзии признать вопиющую улику нашему европейскому просвещению в том, что оно само не было настолько просвещением европейским, чтоб озарить светом человеколюбивого учения эту заматорелую, вековую тьму. Нельзя в таком живом организме, как народ, довольствоваться одними крайними оконечностями и только по ним судить о здоровье всего жизненного состава. Невежество и суеверие толпы свидетельствует о том, что еще не успела русская цивилизованная современность воспитать хороших учителей. Потому-то в этих поэтических воплях русского доморощенного фанатизма слышится горький упрек просвещению Петровской Руси, которая только с презрением отворачивала взоры от своей отсталой, заблудшейся братии со средневековою уверенностью, что темные заблуждения и суеверия можно истребить какими-нибудь крутыми мерами, а не перевоспитать путем последовательного, осмотрительного и гуманного образования.

Обратимся же к указанию тех успехов, какие сделала простонародная фантазия в поэзии сектантов.

Мы видели, как ограничен книжным преданием стиль общенародных духовных стихов. Фантазии недоставало той игривости, которую она приобретает свободным обращением с предметами своего творчества. Правда, что и византийская литература в своих апокрифических баснях давала некоторый выход свободному творчеству из того сомкнутого круга, который определялся строгим наблюдением догматов теологического

учения. Но это были не более как полумеры, с которыми трудно было вполне примириться, потому что самое разделение поэтического материала на дозволенный и недозволенный было стеснительно для фантазии. Поэзия сектантов, черпая свои силы из народных источников, умела усвоить себе ту *наивную свободу* в обращении с религиозными сюжетами, какую отличается католическая поэзия средневекового Запада.

Известны, например, страстные обращения, какие позволяли себе в поэтических молитвах Франциск Ассизский и другие фанатические поэты. Соответственные этому католическому обычаю страстные, наивные выражения религиозного восторга можно найти на Руси только в песнях сектантов. Такова, например, следующая богослужебная песнь людей Божьих в сборнике г. Варенцова, с. 199:

Тошным было мне тошнихонько,
Грустным мне было грустнихонько,
Мое сердце растоскуется,
Мне к Батюшке в гости хочется:
Я пойду, млада, ко Батюшке...
Мое сердце растоскуется,
Сердечный ключ подымается,
Мне к Матушке в гости хочется:
С любезною повидатися,
С любезною побеседовать.
И мне к *верным* в гости хочется,
С верными повидатися,
С любезными побеседовать.

В дополнение к этому укажу на одну скопческую песню, переходящую пределы наивности, как случается и с поэзией католическою. Вот выдержка из этой песни, менее оскорбляющая приличие:

Утенушка по речушке плывет,
Выше бережку головушку несет,

Про меня, младу, худу славу кладет...
Я спать лягу, мне не хочется:
Живот скорбью осыпается,
Уста кровью запекаются.
Мне к Батюшке в гости хочется,
У родимого побывать, побеседовать...

Изящество раскольничьих песен определяется двумя господствующими в них художественными формами. Это или обычные мотивы народного творчества, основанные на живописных у п о д о б л е н и я х, или же с и м в о л и к а мистической поэзии, ведущая свое начало от древнехристианского и византийского стиля. То и другое предлагается в виде аллегории, которую, как загадку, следует разгадать, с тою только разницею, что уподобление уже само по себе удовлетворяет художественное чувство, как цельная, самостоятельная картина, подробности которой освещены одною общею им всею идеею, тогда как символические образы в своей фантастической необычайности остались бы недосказанными, если бы не был дан объяснительный ключ к их уразумению.

Вот, например, грациозная песенка совсем во вкусе народной лирики.

Ой во саду, саду, во саду зеленом
Стояло тут древо от земли до неба.
На это на древо птица солетала,
Птица голубица древо любовала,
Древо любовала, гнездышко свивала,
Гнездышко свивала, детей выводила,
Детей выводила, деткам говорила:
«Уж вы, мои детки, детки голубятки!
Клюйте вы пшеничку, клюйте – не роняйте,
В поле не летайте, в пыли не пылитесь,
В пыли не пылитесь, росой не роситесь!»
Детки не стерпели, в поле полетели,

В пыли запылились, росой заросились.
Уж как-то нам быть, к Батюшке придти!
К Батюшке придти, слезами залиться!
Авось наш Батюшка до нас умилится!

Типический образец стиля символического в выпрессованном мистическом воодушевлении предлагает следующий торжественный гимн так называемых людей Божиих.

У нас было, други, на тихом Дону,
На тихом Дону, во царском дому,
Стояла там церковь соборная,
Соборная церковь, богомольная,
Во той во церкви люди Божии:
Они сходятся, Богу молятся.
Во той во церкви пробил быстрый ключ;
Растворились двери – река протекла.
По той по реке суденца плывут,
Суденца плывут, все судом судят:
Рассудили суд, кораблем пошли.
Ходит-гуляет добрый мóлодец.
Добрый мóлодец, сын царский, гребец.
На главе его смарагдовый венец,
Во руке держит лазоревый цвет:
С руки на руку перекидывает,
Верных, праведных поманивает,
Дорогой товар показывает.
Этому товару цены, други, нет:
Денег не берут, даром не дают;
Раненько встают, трудом достают.
Сказать ли, вам, братцы, про тот быстрый ключ?
Этот быстрый ключ – Благодать с неба;
Растворились двери – дана вам вера;
Река протекла – речи Божии,
Речи Божии, суды грозные! Аминь!

Само собою разумеется, что религиозный стиль, низведенный сектантами до простонародной грубости, должен был иногда нарушать свое величие тривиальностью выражений, которою не умеет оскорбляться наивное простонародье.

Другой признак развития народной поэзии в песнях сектантов – это более или менее сознательное преследование известного направления. Уже самое сложение обрядных и догматических песен какого-нибудь еретического толка свидетельствует о намерении и цели слагателей. Потому почти за каждою такою песнею скрывается задняя мысль. Так, например, песня странников, бежащих из пагубного Вавилона, состоит в связи с протестом беглецов против паспортов. Это дикое возмущение против гражданственности прикрывает себя внешним выражением фанатического благочестья:

Ничто не может воспретити,
От странства мя отлучити.
Пищи тако не алкаю,
Странствоваться понуждаюсь.
Всему миру в смех явлюся.
Токмо странства не лишуся.
Бежи, душа, Вавилона,
Постигай спешно Сиона, и проч.

(Варенцов, с. 188)

В параллель с этою песнею привожу еретический паспорт, замечательный столько же по нелепой тенденции, сколько и по необузданности сильных выражений:

«Объявитель сего, Иерусалима града вышняго, аз раб Христов, уволен в разные города и селения, для ради себя прокормления, всякими трудами и работами, еже работати с прилежанием, а есть с воздержанием; против всех чтоб не прекословить, но токмо Бога словословить; убивающих тело не бояться, но Бога бояться и терпением укрепляться. Утвер-

ди мя, Господи, во святых Твоих заповедях стояти, и от Востока, тебе, Христе, к Западу не отступати. Господь просвещение мое и Спаситель мой, кого ся убою. Господь защититель животу моему, кого ся устрашу. И где я буду пребывать, всех я буду подражать. А кто держать меня будет бояться, тот не хочет с царем моим знаться. Ты мне покой, Бог, и прибежище мне, Христос; покровитель и просветитель мне Дух Святый. А как я сего не буду наблюдать, то после много буду плакать и рыдать. Егда день Христов явится, тогда дело наше объявится. Дано сие от нижеписанного числа впредь на один век, а по прошествии оною числа явиться мне в место нарочито. Сей паспорт явлен в части святых, и в книгу животну под номером будущего века записан».

Но вот попали наконец в тюремную облаву разные бегуны, скопцы и люди Божии, паспортные и беспаспортные, и, изнывая в своем заточении, оглашают крепкие стены темницы бряцаньем кандалов и умильными песнопениями, в которых улаживают себя мистическим общением с самим Господом Богом.

Благослови, вышний Творец,
Нас «Христос воскрес» воспеть,
Искупителя востреть.
Полно, пташечки, сидеть,
Приходит время лететь
Из затворов, из острогов,
Из темничных запоров.
Караулят, стерегут –
Христа Бога берегут;
Крепки двери затворили,
Христа Бога заключили,
Будто радость получили.
То не знают иудеи
И все злые фарисеи,
Како чудо претворится.

Крепкая дверь отворится,
Тяжел камень отвалится,
А наш Батюшка родной
Воскресеньем явится,
Чудеса будет творить.
В злату трубушку вострубит,
Ото сна верных разбудит.
Погонят его гонцы
Во все стороны-концы;
Будут верных вестить,
Что наш Батюшка родной
Много с нами погостит.
Так нам надобно, любезны,
К той поре себя исправить:
Всем наряд Божий достать,
Как пред Батюшкой бы стать.
Пора, други, украситься,
Чтоб не стыдно нам явиться,
Друг на друга не вредиться,
Добрым делом не хвалиться,
А богатством не гордиться.
Все к Батюшке припадите
И сердцами воздохните,
Спешит Батюшка, катит,
Он со Страшным судом,
Со решеньем и прощеньем,
Со небесными дарами,
Со разными со венцами,
С знаменами и крестами,
Со златыми со трубами,
С богатырскими конями.
Будет Батюшка дарить.
По плечам ризы кроить:
К верным, праведным – с наградой,
Со небесным покровом.

Существенным дополнением к господствующей здесь мистической идее служит следующий эпизод:

Сокатала наша Матушка,
Наша Матушка, помощница,
Пресвятая Богородица,
Сокатала с неба на землю,
К Государю Искупителю,
К нему свету – *во неволюшку*.
Со слезами наша Матушка
Его света уговаривала.
«Государь, родимый Батюшка!
Полно тебе во неволюшке сидеть,
Пора тебе с земли на небо катить.
Пожалуй, свет, сударь
Батюшка родной.
Ко мне в гости, в седьмое небо.
Во седьмое небо, в блаженный рай.
Я там тебя утешать буду,
Утешать буду, ублажать стану,
Со ангелами, архангелами,
С херувимами, серафимами».
Глаголует Государь Батюшка родной:
«Сударыня моя Матушка,
Родная Матушка, помощница,
Пресвятая Богородица!
Мне не время катить на небо,
Мне нельзя оставить детушек,
Своих верных, избранных сирот,
Избранных, Богом званных,
На земле их без защитушки,
Без защитушки, без оградушки.
На них нападут звери лютые,
Разгонят их по темным лесам –
По темным лесам, по крутым горам.

Сударыня моя Матушка,
Родная Матушка, помощница,
Пресвятая Богородица!
Дай мне сроку хошь на шесть лет:
Соберу я своих детушек.
Своих верных, избранных,
Избранных, Богом званных.
Соберу их в одно мѣстышко.
Совью им теплое гнездышко;
Совершу на земле Божий Суд,
Тогда кончу превеликой свой труд».
Свет аминь Царю Небесному
И Святому Духу блаженному!

Грубая смесь невежественного фанатизма с бессознательным недовольством действительностью придает еретической поэзии какой-то двуличневый колорит, переходящий от религиозного восторга к раздражительной сатире и насмешке. Потому эта поэзия очень богата сатирическими произведениями, которые возникают в ней и до наших времен. В руках грамотных сектантов сохраняются вообще простонародные сатиры, хотя бы они и не имели прямого отношения к раскольничьим догматам.

Такова, например, «Просьба на исправника», состоящая в обличении взяточничества. Вот несколько из нее выдержек¹:

Всепресветлейший и Милостивый Творец,
Создатель небесных и словесных овец!
Просим мы слезно, нижайшие твари,
Однодворцы и экономические крестьяне,
О чем тому следуют пункты:
1) Не было в сердцах наших бóлести,
Когда не разделены были мы на волости,
И всякому крестьянину была свобода;

¹ Как это сочинение, так и другие, приведенные мною, взяты из позднейших списков, переписанных с раскольничьих рукописей.

Когда управлял нами воевода.
Тогда с каждого жила
По копейке с души выходило.
2) А как известно всему свету,
Что от исправника и секретаря житья нету,
По науке их головы и сотские воры
Поминутно делают поборы
Поступают с нами бесчеловечно,
Чего не слыхать было вечно...
Прежде тиранили, ненавидя Христовой веры,
А сии мучат, как не дашь денег или овса меры.
Все наши прибитки и доходы
Потребляем земскому суду на расходы.
3) Суди нас, Владыко, по человечеству:
Какие же слуги будем мы Отечеству?
До крайности дошли, что нечем и одеться,
В большие праздники нечем разговеться.
Работаем, трудимся до поту лица,
А не съедим в Христов день куриного яйца.
Едим мякину, обще с лошадьми:
Какими же можем назваться мы людьми?..
А как придет весна,
То жены наши начнут ткать кросна
Исправнику, секретарю и приказным,
Чтоб не быть бабам нашим праздным.
С каждого домишку
Берут по полупуду льнишку,
И сверх того для своей чести
Сбирают по полфунту овечьей шерсти,
Даже со двора по мотку и ниток,
Каков бы ни был наш пожиток.
И как они въезжают,
То плут десятский с сотским из дому всех выгоняют,
А тех только оставляют, которые помоложе –
Да уж и говорить о том непригоже!
Приезды их весьма для нас обидны –

Тебе, Владыко наш, самому очень видны.
Просим мы тебя слезно, простирая руки –
Как ныне страждут Адамовы внуки –
От властителей таких велика нам беда:
Избавь нас, Господи, от земского суда!

Наконец, как бы ни была груба среда, из которой выходит разбираемая мною поэзия, как бы ни был безысходен тот узкий горизонт, под которым эта поэзия вращается, все же в самом разветвлении ее на секты и толки видно некоторое движение, если уж нельзя по качеству самых идей назвать этого явления развитием. В самой грубости надобно видеть не одно только неподвижно коснеющее варварство, но и некоторое брожение жизненных соков. Поэзия сектантов, разветвившаяся на множество толков, явственно содержит в себе это брожение, и даже не столько варварское, судя по многим идеям сектантов, встречающимся то с учением протестантским, то с различными утопиями даже современных западных энтузиастов и мечтателей. Иные из этих идей могут быть ложны, нелепы, даже вредны, но не варварский застой составляет их существенное качество.

РАЗДЕЛ III

ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ О РУССКОЙ ИКОНЕ

ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ О РУССКОЙ ИКОНОПИСИ

Статья, предлагаемая читателю под этим заглавием, имеет двоякую цель: во-первых, объяснить главнейшие особенности русской иконописи, которые одинаково стали непонятны в наше время и для тех, кто привык смотреть на этот предмет с точки зрения позднего западного искусства, и для тех, кто, ограничивая смысл иконы ее церковным назначением, находит неуместным подвергать ее историческому и эстетическому разбору; и во-вторых — обратить внимание интересующихся русскою иконописью на те данные в обширном кругу христианского искусства вообще, которые состоят с нею в связи и знакомство с которыми необходимо для составления о ней ясного и отчетливого понятия. Для того принят путь сравнительного исследования, в котором наша иконопись должна занять свое место между соответствующими ей явлениями в истории христианского искусства, как восточного, так и западного, и определить свое отношение к последнему. К памятникам древнехристианским она отнесется как к своим источникам, а к искусству западному, позднейшему, как явление столько же, как и оно, самостоятель-

ное и заслуживающее такого же уважения по отношению к выражаемым ею потребностям исторической жизни. Отдавая справедливость достоинствам и западного и русского искусства и находя недостатки в том и другом, беспристрастная критика должна будет прийти к тому результату, что обе эти половины в художественном развитии христианских народов восполняют одна другую, составляя гармоническое целое только в общей картине истории искусства. Если такой взгляд будет достаточно выяснен в этой статье, то он в одинаковой мере может принести пользу и в теоретическом, и в практическом отношении, которое еще не утратило в нашем Отечестве своей силы, потому что иконопись принадлежит не к прошедшим только, но и к современным интересам русской народности. В отношении теоретическом изучение русского искусства, по преимуществу сосредоточившегося в иконописи, будет введено в общую систему истории христианского искусства, в которой оно получит себе ясное определение; в отношении практическом производство иконописи расширит свои средства пособиями, предлагаемыми сравнительно-историческим изучением этого предмета.

I. Сравнительный взгляд на историю искусства в России и на Западе

Главнейшее свойство русской иконописи состоит в ее религиозном характере, исключаящем собою все другие интересы или над ними вполне господствующем и все их в себе поглощающем. И у других народов церковное искусство стояло на этой же ступени религиозного чествования, но только в самую раннюю, первобытную эпоху, тогда как у русских это первобытное отношение к предметам церковного искусства, как к святыне, проходит через все века нашей истории, господствует еще в XVI и в XVII столетиях одинаково во всех сословиях и даже в позднейшее время составляет заветную национальную принадлежность огромного большинства русского населения.

Причиной такого многозначительного явления русской жизни были местные и исторические условия, задерживавшие христианское просвещение Руси при ранних его начатках. Во-первых, малочисленность народонаселения, разместившегося на обширных пространствах и разделенного лесами, болотами и другими преградами на группы, которые, за отсутствием путей сообщения, с трудом могли между собою сносятся. Отсюда, во-вторых, медленное распространение начатков политической и религиозной цивилизации. Следовательно, в-третьих, крайняя бедность в средствах для развития художеств, для которых необходимым условием бывает значительная степень в успехах общественности, науки и вообще удобств жизни. Немногие города, со своими каменными церквями, украшенными иконописью и скульптурными прилепами, каковы Киев, Ростов, Смоленск, Новгород, Псков, Владимир, Москва, были в продолжение столетий счастливыми оазисами, разбросанными на необозримом пространстве между непроходимой глушью. Но и в этих местностях, за трудностью сообщения с Византиею и с Западом и при крайней неразвитости умственных интересов, искусство должно было оставаться на низшей ступени своей техники. Для наших предков было немыслимо интересоваться искусством ради искусства, точно так же как и наукою и литературою ради умственного досуга, когда самая жизнь требовала более тяжких и важнейших трудов. Надобно было в одно и то же время созидать государственную жизнь из разрозненных масс населения и проводить в них первые начала христианских понятий, обращать их в христианскую веру. Так было не только в XI или XII столетиях, но даже в XV, XVI и в XVII, о чем достоверные сведения сообщают нам жития позднейших русских святых, которые пролагали первые пути по непроходимым дебрям и в основанных ими монастырях учреждали верные средоточия начатков просвещения в необитаемых дотоле пустынях.

При недостатке местных условий к развитию начатки христианского просвещения в продолжение веков могли

только географически распространяться, оставаясь в своей первобытности. Церковное искусство от XI до XV в. включительно оставалось на Руси почти на одинаковой степени совершенства, только оно все больше и больше распространялось по России, украшая храмами новые города, которые со временем становились значительными в политическом отношении. Московское церковное искусство XIV и XV столетий в архитектуре, иконописи, в резьбе, чеканном деле и прилепах не стало лучше искусства владими́ро-суздальского XII и XIII столетий, а это последнее не было шагом вперед против церковного искусства памятников новгородских и киевских XI столетия. В течение этих четырех столетий (от XI до XV включительно) искусство на Руси имело характер преимущественно *византийский*. Сначала церковными зодчими, иконописцами и мусийных дел мастерами были только выходцы из Греции, греки и родственные нам славяне, потом немногие ученики их из русских. Церковная утварь, оклады на образа и Евангелия привозились из Греции или делались на Руси греческими мастерами и их учениками из русских. При отсутствии всяких иных влияний для умственного и художественного развития русские мастера должны были довольствоваться только византийскими образцами, которые, впрочем, не могли быть ни многочисленны, ни высокого в художественном отношении достоинства, потому что и само искусство византийское с XI в. уже стало клониться к упадку, да и наши предки в простоте своих нравов могли удовлетворяться немногим, полученным ими из Византии. Русские подражатели чужим мастерам и самоучки, ограничиваясь немногими византийскими образцами, за недостатком образовательных средств и технического умения только искажали и безобразили наследованный ими из Византии стиль.

Искажение древнехристианского и византийского стилей средневековыми варварами, известное под названием стиля *романского*, было общим явлением во всей Европе: на Западе оно продолжается до XII в. включительно; в России, младшей по цивилизации и лишенной античных, классических преда-

ний, — включительно до XV. Когда на Западе в XIII в. возникают великолепнейшие памятники церковного искусства в *готических* храмах, украшенных сотнями скульптурных фигур, в которых благочестивые мастера умели соединить глубокое религиозное чувство с любовью к природе, когда архитектура, будто во вдохновенном порыве к небу устремляя к облакам свои остроконечные арки и длинные шпицы, служит видимым символом христианской молитвы, обращающей умственные взоры горё, и своим повсеместным развитием подготавливает благочестивую эпоху великих скульпторов и живописцев XIV и XV столетий, — в то время на Руси церковное искусство, остановленное в своем развитии татарскими погромами в Киеве, ищет себе, через Владимир и Ростов, нового приюта в начинающей господствовать Москве. По разорении Киева Новгород стал представителем на Руси византийского стиля; потому древнейшею из русских школ почитают *новгородскую*, характеризуя ее византийским влиянием. Сношения с немцами оживляют общественную жизнь в Пскове и Новгороде и дают толчок в развитии умственном, ремесленном и художественном. Влияние Запада на искусство в Новгороде исторически можно проследить даже от XII в.¹, но оно не могло заглушить начатки византийского стиля, как потому что не было оно систематическое и постоянное, так и потому, что ни западные изделия, привозимые в Новгород, ни заезжие немецкие художники не могли дать особенно изящных образцов, подражание которым дало бы новое направление русскому искусству, по той причине, что самые местности на Западе, с которыми сносился Новгород, не отличались значительными успехами в искусстве². Все же за Новгородом и Псковом остается неоспоримая честь сохранения и некоторого самостоятельного возделывания русского церковного ис-

¹ Основываясь на предании о сосудах Антония Римлянина, будто бы прибывших из Рима, вероятнее, немецкой работы.

² Чему доказательством служат так называемые Корсунские врата новгородского Софийского собора, деланные в Магдебурге, при епископе Вихманне (1192 г.), или не позднее начала XIII в.

куства в эпоху, когда в Киеве прекратилось всякое историческое движение, а Москва, занятая интересами политического преобладания, не имела ни времени, ни средств для умственного, литературного и художественного развития. Крайний недостаток технического умения в Москве явствует из того, что лучшие постройки XV и XVI в. были сооружаемы в ней иностранными зодчими, особенно итальянцами, а расписывались псковскими и новгородскими иконописцами.

Самые судьбы русской истории до половины XVI столетия сложились так, чтобы способствовать больше коснению, нежели усовершенствованию искусства. Киев, Ростов, Суздаль, Владимир так недолго пользовались своим историческим значением, что успели выработать в своих стенах только самые первые начатки христианской цивилизации. Псков и Новгород лишились своей самостоятельности в половине XVI столетия, именно в ту пору, когда на основах византийских преданий, под благотворными влияниями, своеземными и иностранными, могли бы развить свое самостоятельное искусство. Москва в XVI столетии должна была художественную деятельность на Руси начинать снова, то есть воротиться к той первоначальной степени, на которой искусство стояло в Киеве и Новгороде еще в XI и XII столетиях. Это возвращение к старине давало особенную цену художественно-религиозным преданиям, достоинство которых определялось действительным или мнимым происхождением византийским, или корсунским. В произведениях мастеров XVI в. ценилось не то, до чего дошли они сами и в чем выразили свои личные способности, свое артистическое умение и свои идеи, а то, в чем они ближе подошли к старине, жертвуя своей личностью верности предания. Икона предназначалась для молитвы и, так же, как молитва, не должна была она подвергаться изменению по личному произволу; от иконы требовали не новых совершенств, а воспроизведения древности как того идеала, на котором основывается авторитет Церкви.

Впрочем, история не прошла бесплодно для наших предков XVI в. Грамотные люди того времени знали почти

то же, что и их отдаленные предшественники XII или XIV в., и с удовольствием перечитывали сборники и другие писания этих ранних эпох; но не подлежит сомнению, что число грамотников все более и более возрастало. Точно так же и в деле искусства. В Москве XVI в. оно не стало лучше того, как за несколько столетий перед тем заявило оно себя в украшении церквей мозаиками и стенною живописью в Киеве, Владимире и Новгороде; но по требованию времени число мастеров значительно возросло; искусство от греков и их непосредственных учеников, преимущественно монахов и церковнослужителей, перешло в руки людей светских, поселян и горожан, между которыми к половине XVI в. так сильно распространилось оно, что сделалось предметом ремесленного производства значительного класса рабочих, которым, как бы самостоятельному цеху, потребовалось дать особую организацию, а церковное искусство предохранить от порчи, неминуемо последовавшей за распространением его производства между массами простого народа.

Об этом знаменательном факте в истории русского просвещения свидетельствует «Стоглав» в 43-й главе, важное значение которой для иконописи так высоко ценилось нашими предками, что выписки из нее постоянно помещались в виде предисловия к иконописным подлинникам XVII и XVIII столетий. Это было заветное предание, оставленное XVI в. для всех позднейших мастеров, закон, предписаниям которого должны были следовать не только в искусстве и в его отношении к церкви, но и в самой жизни своей.

«В царствующем граде Москве и по всем другим городам, — сказано в этой 43-й главе «Стоглава», — митрополиту и архиепископам и епископам пешисть о церковных чинах, особенно же об иконах и живописцах, по священным правилам; каким подобает быть живописцам, и иметь им тщание о начертании *плотского изображения* Иисуса Христа и Богоматери и небесных Сил и всех святых. Подобает быть живописцу смиренну, кротку, благоговейну, не празнословцу, не смехотворцу, не сварливу, не завистливу, не пьянице, не гра-

бителю, не убийце; особенно же хранить чистоту душевную и телесную, со всяким опасением. А кто не может воздержаться, пусть женится по закону. И подобает живописцам часто приходить к отцам духовным и во всем с ними совещаться, и по их наставлению и учению жить, в посте, молитве и воздержании, со смиренномудрием, без всякого зазора и бесчинства. И с превеликим тщанием писать образ Господа нашего Иисуса Христа и Пречистой Богоматери, и святых пророков и апостолов и священномучеников и святых мучениц, и преподобных жен, и святителей, и преподобных отцов, по образу и по подобию и по существу, по лучшим образцам древних живописцев. И если нынешние мастера живописцы по сказанному будут вести жизнь, храня эти заповеди, и тщание о деле Божиим будут иметь, то царю таких живописцев жаловать, а святителям их беречь и почитать больше простых людей. И тем живописцам принимать к себе также и учеников, наблюдать за ними и учить их во всяком благочестии и чистоте, и приводить их к отцам духовным, которые будут их наставлять по преданному им от святителей уставу. И если которому из учеников откроет Бог живописное рукоделие, и приводит того мастер к святителю; и если святитель увидит, что написанное от ученика будет по образцу и по подобию, и что в чистоте и во всяком благочестии живет он, без всякого бесчинства, то, благословив его, поучает и впредь благочестиво жить и того святого дела держаться со всяким усердием, и ученик принимает от него такую же честь, как и учитель его, больше простых людей. Потом поучает святитель и мастера, чтоб не был он пристрастен ни к брату, ни к сыну, ни к ближним. А если кому из учеников не даст Бог живописного рукоделия и будет писать худо или не по правильному завещанию жить, а мастер даст ему одобрение, представив на рассмотрение вместо его писаний чужие, тогда святитель, исследовавши, полагает такого мастера под запрещением, в страх другим, а ученику тому не велит касаться иконного дела. Если же которому ученику откроет Бог учение иконного письма и будет он жить по правильному завещанию, а мастер станет его похулять по за-

висти, чтоб не принял тот ученик равную с ним честь, святитель, исследовавши, тоже полагает мастера под запрещением, ученика же возводит в большую честь. А который из живописцев будет скрывать свое учение от учеников, то осужден будет в вечную муку, вместе с скрывшим талант. Если кто из мастеров или учеников будет жить не по правильному завету, в пьянстве и нечистоте и во всяком бесчинстве, и святитель таких в запрещение полагает и отлучает от иконного дела, по реченному: “Проклят творяй дело Божие с небрежением”. А которые по сие время писали иконы не учась, самовольством, а не по *образу*, и те иконы променивали дешево простым людям, поселянам-невеждам, то таким иконникам запретить. Пусть учатся они у добрых мастеров, и которому Бог даст писать по *образу* и по *подобию*, и тот бы писал, а которому Бог не даст, и такие бы иконного дела не касались, да не похуляется ради такого письма имя Божие. А которые не перестанут, будут наказаны царскою грозою. Если будут они говорить, мы-де тем живем и питаемся, и тем словам их не внимать, потому что по незнанию так говорят, греха себе в том не ставя. Не всем людям иконописцами быть; много есть и других ремесел, которыми люди кормятся, кроме иконного писания. Божия образа в укор и поношение не давать. Также архиепископам и епископам в своих пределах, по всем городам и селам, и по монастырям, мастеров иконных испытывать и их письма самим рассматривать, и каждому из святителей, избравши в своем пределе лучших живописцев мастеров, приказывать, чтобы они наблюдали за всеми иконописцами, и чтобы худых и бесчинных в них не было; а над самими мастерами смотрят архиепископы и епископы, и берегут их и почитают больше прочих людей. Также и вельможам и простым людям тех живописцев во всем почитать за то честное иконное изображение. Да и о том святителям великое попечение иметь, каждому в своей области, чтобы хорошие иконники и их ученики писали с древних образцов, а от самовольства бы и своими догадками Божества не описывали; ибо Христос Бог наш описан плотию, а божеством не описан».

Из этого замечательного свидетельства о состоянии русской иконописи в половине XVI столетия явствует, что:

1) Хотя иконопись сделалась к половине XVI в. ремеслом для людей светских, горожан и сельских жителей, но эти мастера состояли или должны были состоять под непосредственным ведением церковных властей. Архиепископы и епископы полагаются руководителями и цензорами иконописного дела, которое сами они должны были хорошо разуметь, что видно из того, что некоторые из московских митрополитов сами писали иконы, каковы Симон, Варлаам, Афанасий и особенно Макарий, по мыслям которого могло быть составлено самое правило об иконописцах в «Стоглаве». Эти святители сделались естественными посредниками между размножившимися иконописцами из людей светских и древнейшими иконописцами-монахами, каковы были Алимпий Печерский, Авраамий Смоленский, митрополит Петр, Андрей Рублев и др. Иконы последнего рекомендуются в «Стоглаве» для подражания в числе лучших образцов. На Западе уже в XII в. монастыри перестают быть центрами художественной деятельности, и в XIII в. составляются многочисленные корпорации рабочих из горожан, корпорации каменщиков и резчиков, из массы которых выходят великие архитекторы и скульпторы, трудившиеся в созидании и украшении великих произведений готического стиля. У нас же и в половине XVI в. иконописные мастера, хотя и светские, пользовались меньшею самостоятельностью, подчиняясь руководству и цензуре монашествующих властей. В этой церковной цензуре наша иконопись XVI в. осталась верна преданиям византийского искусства, существо которого, как увидим, определяется преимущественно ее богословским происхождением и воспитанием под влиянием церковных догматов.

2) Так как на Востоке, не только в России, но и в самой Византии и на Афонской горе, искусство не шло вперед, то воображение естественно обращалось к древнейшему преданию, ища в нем для себя идеала. Потому «Стоглав» рекомендует иконописцам вместо самостоятельных работ копирова-

ние с лучших, древнейших, греческих образцов. Сохраняя чистоту предания, это правило удаляло художника от природы, изучение которой особенно было бы необходимо в такой стране, как наше Отечество, которое не получило в наследие от античного мира художественных памятников и было разобщено от остальной Европы и пространством, и историческими судьбами.

3) Потому наши иконописцы должны были оставаться ремесленниками и вести свое дело по истертой колее копирования и подражания, в то время когда на Западе искусство, только что вступив в свои независимые права, соединило в своих задачах интересы духовные и светские, икону и портрет, религию и мифологию в великих произведениях Рафаэля, Альбрехта Дюрера, Гольбейна, Леонардо да Винчи, Микеланджело и др. В самостоятельности художника «Стоглав» усматривает только самовольство и произвол, нарушающие чистоту священного дела иконописного. Ремесленное положение этого искусства имело своим плодом или дюжинные произведения посредственности, или безвкусие и безобразие, против которого «Стоглав» не миновал поднять свой голос.

4) Несмотря на все свои недостатки, в которых естественно обнаружилось невежество и отсталость наших предков XVI в., наша древняя иконопись имеет свои неоспоримые преимущества перед искусством западным уже потому, что судьба сберегла его в этот критический период от художественного переворота, известного под именем *Возрождения*, и таким образом противопоставила первобытную чистоту иконописных принципов той испорченности нравов, тому тупому материализму и той бессмысленной идеализации, которые господствуют в западном искусстве с половины XVI в. до начала текущего столетия. Благодаря своей ремесленности наша иконопись осталась самостоятельной и независимой от художественных авторитетов Запада. Недостаток красоты она искупила оригинальностью древнейшего стиля христианского искусства. В этом состоит ее неоспоримое право на внимание даже и тех наций, где процветали Рафаэль, Рубенс, Пуссен. Оригинальность

и свежесть в воспроизведении религиозных идей всего дороже в произведениях христианского искусства, и ежедневное наблюдение более и более убеждает в этом русскую публику при сравнении пошлых и вялых подражаний западному искусству, которыми загромождены иконостасы в наших церквах, с энергическими очерками произведений русской иконописи, возбуждающих удивление заезжих иностранцев.

Мастера с их учениками в разных областях Древней Руси, упоминаемые в «Стоглаве», положили первые основы сосредоточиям иконописной деятельности, которые в некотором отношении соответствовали художественным школам Запада. До тех пор пока была одна только школа, греческая, или корсунская, надолго оставившая по себе память в греческих подписях на иконах: αἴγιος, ἁγία, или даже русскими буквами: «агиос», «агиа» вместо «святой», «святая». Уже с XV в. эта школа начинает видоизменяться, особенно в Новгороде и Пскове, под влиянием Запада, в отличие от более консервативной школы Сергия Радонежского, из которой вышел знаменитый иконописец Андрей Рублев. Миниатюры в русских рукописях XV в. или мало отличаются от позднейших греческих, или отзываются порчею, свидетельствующею о некотором знакомстве мастеров с романским стилем Западной Европы. Книгопечатание должно было оказать свое неотразимое действие на русское искусство уже в XVI в. Ранние из печатных книг западных, с полиטיפажами и гравюрами, стали доходить на Русь через Новгород и Литву и от заезжих иностранцев, между которыми были и художники по ремеслу. Западные идеи уже в XVI в. начинают проглядывать в русской иконописи и вызывать против себя противодействие со стороны приверженцев восточных преданий. В XVII в., как увидим, все сильнее и сильнее обнаруживалось в русском искусстве влияние западное, и западные печатные рисунки, эти *куншты* (kunst), размножились до того, что и теперь нередко можно встретить какой-нибудь немецкий Травник или голландскую Библию XVI или XVII столетий с русскими подписями времен царя Алексея Михайловича.

Чем больше входила иконопись в общую потребность русского народа и чем больше распространялась, тем больше в своем развитии стремилась она к сокращению размеров иконописных изображений до мелкого письма, сближенного с миниатюрой. В народе стали распространяться иконы малого размера, *пядницы*, названные так по своей мере. Иконы многочисленные, как, например, *Страшный суд*, *Почи Бог от дел Своих*, *Единородный Сын*, и т.п., будучи писаны на досках умеренной величины, естественно должны были состоять из десятков и сотен маленьких фигур. Миниатюрность изображений скрадывала недостаток природы, а яркий, даже пестрый колорит мелкого письма с избытком выкупал в глазах наших предков наследованную с давних времен неверность рисунка и недостаток в группировке, в движении и выражении фигур. Древняя величавость и строгость византийских мозаик и стенной живописи – в натуральных и даже в колоссальных размерах – сменилась игривостью и затейливостью миниатюры.

Колоссальные размеры живописных фигур требуют для себя обширных вместилищ, высоких стен и громадных сводов. Это возможно только в зданиях каменных, стены и своды которых могут быть украшены мозаикой и стенною живописью. Только в этом случае живопись получает свой монументальный характер, составляя одно целое с архитектурным зданием, которого стены и куполы оно как бы раздвигает своею перспективою и светлотенью и пустую поверхность оживляет фигурами. Так были украшены храмы в Византии, Равенне, Риме. Тот же величавый характер имеют древнейшие храмы на Руси, украшенные в строгом византийском стиле – мозаикой и фресками в колоссальных размерах, соответствующих общей архитектурной идее целого здания.

Сокращение размеров иконы было необходимым явлением местных условий вследствие распространения христианского просвещения по глухим окраинам Древней Руси, где могли строиться только маленькие деревянные церкви и часовни, для украшения которых возможны были иконы не-

большие. Тому же способствовал распространявшийся вместе с христианством обычай в каждой горнице, как бы ни была она мала, помещать икону. Усиливающийся между людьми зажиточными обычай устраивать в своем доме молельни в Москве и других городах естественно вызывал потребность сокращать размеры икон, и мало-помалу глаз приучался к миниатюрному письму, быстро распространившемуся и по церквям и сделавшемуся господствующим во всех школах русской иконописи XVI–XVII вв., как в городских и сельских, так и в монастырских. Таким образом, от монументального украшения общественного собора живопись перешла к предмету домашнего, семейного чествования, и самый храм, в своих малых размерах, в своей домашней простоте, сблизился с кельею и избыю. Впоследствии этот уютный характер усвоили себе раскольниковы часовни и молельни.

Самые оригиналы, с которых копировали древние иконописцы, не могли быть больших размеров, потому что переносились из далеких стран, сначала из Греции, потом из центров древнерусской жизни, из городов и монастырей – по дальним захолустьям. Иконы, таким образом, должны были быть *переносные*, чтоб соответствовать потребности разнесения начатков христианского просвещения по необозримым пространствам нашего Отечества. В этом отношении особенно важны были *металлические* кресты и складни, заменявшие в малом виде целые иконостасы и святцы. Это были святыни, самые удобные для перенесения, прочные и дешевые; потому они и доселе в большом употреблении в простом народе, особенно у раскольников. Эти сектанты, во времена гонений на них, продолжали в своих вольных и невольных переселениях распространять древний обычай переносных икон, складней и целых иконостасов, писанных на ткани.

Итак, вместе с распространением христианского просвещения, по мере того, как иконопись приобретала на Руси свой национальный характер, она сокращалась в своих размерах до миниатюры в рукописях. Эта охота к миниатюрности впоследствии дошла до того, что не только на небольшой стене

в молельнях частных людей собирался из мелких икон целый церковный иконостас, но даже писался он и на одной доске величиною в аршин, пол-аршина и меньше. Такие иконы слывут в народе под именем «Церкви».

Сродство иконы мелкого письма с миниатюрою в рукописи не только не противоречило духу иконописи, но даже соответствовало ее прямому назначению – поучать в догматах и идеях христианской религии. Как в древнейшие уже времена истории Церкви живопись служила грамотою для безграмотных, так у нас в XVI и XVII столетиях распространившиеся многочисленные иконы, в лицах объясняющие «Верую»¹, «Достойно», «Величит душа моя», «Отче наш», для безграмотных заменяли письмо и соответствовали молитве поклоняющихся, как в рукописи миниатюра – тексту; или же поучали, как книга, как, например, икона, изображающая в лицах церковное значение каждого дня в неделе. Таким образом, по сродству с лицевой рукописью икона могла распадаться на отдельные эпизоды, служившие миниатюрами в книге, или, наоборот, отдельные миниатюры из книги собирались на одну доску и все вместе составляли одну икону, разделенную на эпизоды. Так, например, «Акафист Богородице», известный нам по греческим миниатюрам от XII в.², пишется и как икона на доске.

На северной алтарной двери церкви Преп. Сергия Радонежского в Кирилло-Белозерском монастыре написана в 1607 г. тамошним монахом икона в семи отделениях, очевидно, заимствованная из миниатюр лицевых рукописей Ветхого Завета, Патериков, Синодиков и т.п.³ А именно: в первом отделе Богородица на престоле среди ангелов в раю; в 2-м сидят в раю же праотцы, Авраам, Исаак и Иаков, и возле них стоит благоразумный разбойник с крестом в руках – значит, из Страшного суда. В 3-м ангел изгоняет Адама и Еву из

¹ Архим. Макария «Археол. описание церк. древн. в Новгороде». I, 36, 120.

² В Синод. библиотеке. Миниатюры изданы Московским публичным музеем.

³ Архим. Варлаама «Описание древн. и редких вещей в Кирилло-Белозер. монаст.» в Чтениях ист. и древн., 1859, III, с. 18.

рая и наставляет их на ручное дело, с надписями: «Повеле Господь Адама и Евгу из рая вон изгнати, и повеле Господь стрещи врата едемская херувиму пламенну», и: «Ангел Господень Адама и Евгу на дело ручное наставляет. Плакася Адам со Евгою пред раем сидя». В 4-м состоянии человека в вечности между раем и мукою – известный эпизод из Страшного суда: человек, привязанный к столбу, с надписью: «Милостыню творил, а блуда не отстал, милостыни ради муки избавлен быть, блуда же ради рая лишен еси, человече», и проч. В 5-м смерть праведного человека, и в 6-м смерть грешника, с надписями, подробно повествующими о том и другом событии, по сюжету во всем согласные с миниатюрами Лицевой Библии графа Уварова, заимствованными, вероятно, из Синодиков. В 7-м изображение заимствовано из лицевого Иоанна Лествичника, а именно: Иоанн Лествичник говорит во храме поучение братии; лествица, по которой восходят иноки к небу, одни ведомые ангелами, другие низвергаемые вниз дьяволами, и обитель в Раифе, называемая темницею, и в ней подвиги кающихся монахов, помещенных по два и по одному в одной келье, с соответствующей предмету надписью.

В сближении иконы с книжною миниатюрою иконопись доводила до большого развития некоторые из своих принципов. При изображениях на иконе или в свитках, данных в руки святым, предписывается полагать надписи. Лицевое изображение «Верую» или «Достойно» разлагает тексты этих молитв на несколько надписей, соответствующих эпизодам. Иконопись стремится к выражению религиозных идей и богословских учений – и нигде она не достигает этой цели полнее, как в многочисленных изображениях, которые, истолковывая текст, являются как бы богословскими, дидактическими поэмами.

Такие иконописные поэмы ведут свое начало в русской иконописи с давних времен. Еще в 1554 г. псковские иконописцы Останя и Якушка написали для Благовещенского собора в Москве на одной доске четыре многочисленные иконы, которых сложное содержание объясняется желанием выразить целый ряд богословских идей и которые по тому самому тогда же

дали повод к любопытному богословско-иконописному прению, в котором дяк Висковатый заподозривал эти иконы в западных новизнах: так что это прение заставляет предполагать, что иконы многочисленные, изображающие в лицах молитву или ряд богословских мыслей, были еще в половине XVI в. новостью, по крайней мере в Москве, и необычностью некоторых подробностей возбуждали недоумение. Сказанные иконы имеют своими сюжетами: 1) «Почи Бог в день седьмой», 2) «Единородный Сын», 3) «Приидите, людие, Триипостасному Божеству поклонимся» и 4) «В гробе плотски».

Чтобы дать понятие о многочисленных переводах, выражающих как бы целый богословский трактат или дидактическую поэму, здесь прилагаются два снимка с иконописных рисунков XVII в. из собрания г. Филимонова, соответствующие двум первым из этих четырех сюжетов, так как самый оригинал в Благовещенском соборе сделался вовсе недоступен не только для снятия с него копии, но и для подробного рассмотрения, по причине массивной ризы, которою скрыты все подробности иконы.

1) «Почи Бог в день седьмой». Икона делится на две части, на верхнюю и нижнюю, по соответствию Нового Завета Ветхому, искупления – грехопадению и небесного и вечного – земному и преходящему. Эпизоды отделены архитектурными линиями, в кругах, в ореолах в форме миндалины; один помещен под аркою. Внизу история первых человеков и сыновей их Каина и Авеля. Земля, с ее бедствиями и грехами, очерчена продолговатым неправильным овалом, внутри которого, без соблюдения единства времени и места, изображено: Адам и Ева по изгнании из рая, наставляемые ангелом на ручное дело. Каин убивает Авеля и потом мучится своим злодеянием, Адам и Ева оплакивают Авеля и, наконец, звери. По четырем концам этого отделения по ангелу, дующему в трубу: это север, восток, юг и запад. Вне отделения – сотворение Евы и Господь, в виде ангела, благословляет первых человеков. В верхней части, посреди, в кругу Господь Бог опочил от дел Своих на одре. По обеим сторонам, в ореолах миндальной формы, изо-

бражен обнаженный Иисус Христос, покрытый херувимскими крыльями. Направо – Он стоит, в юношеском виде, и к Нему обращается Бог Отец, как бы призывая на подвиг искупления. Налево – Он распят на кресте, но распятие изображено так, что вместе с Богом Отцом и Духом Святым составляет одно целое, изображающее Св. Троицу. Этот же сюжет, писанный отличным мелким письмом строгановской школы, можно видеть в мошальне московского купца Тихомирова.

2) «Единородный Сын». Кроме предложенного здесь в снимке, мы будем иметь в виду еще два перевода этого сюжета: один в издании Даженкура, вероятно, XVI в. (т. VI, табл. 120), и другой в рисунке из собрания г. Филимонова, на обороте с надписями начала XVII в. Этот сюжет имеет свою идею тоже искупление, но собственно с развитием мысли о победе над смертью, одержанной смертью Искупителя. Эпизоды приведены в архитектурную связь посредством зданий по обеим сторонам круга, в котором восседает Спаситель, и посредством симметрического помещения нижних эпизодов под серединным изображением «Не рыдай Мене, Мати». Христос изображен трижды. Во-первых, в юношеском типе, как Еммануил, в сказанном круге, несомом херувимами, с *тетраморфом* в деснице, то есть с группою четырех символов Евангелистов в сокращении. Над Ним, тоже в кругах, Дух Святой и Бог Отец, все вместе составляют Св. Троицу; по сторонам по ангелу держат солнце и луну. Во-вторых, под кругом, Христос стоит во гробе, обнимаемый Богородицею: это «*Не рыдай Мене, Мати*», перевод, господствующий в итальянских школах XV в., особенно в ломбардской и умбрийской. В-третьих, внизу налево, Христос в воинском доспехе и с мечом сидит на кресте, водруженном на груди низверженного Ада. В пандан с этим изображением Смерть едет на льве по телам мертвецов, которых поедают звери и хищные птицы. В храминах по сторонам Троицы по стоящему ангелу. В переводе у Даженкура один из них держит чашу, другой диск; на иконе в собрании члена «Общества древнего русского искусства» А. Е. Сорокина оба ангела в приподнятых руках держат

по диску, а один из них в другой руке имеет кадило; по иным переводам оба держат по ковчезцу. В приложенном здесь рисунке оба ангела с пустыми руками – перевод, ясно указывающий на различие редакций в этом отношении. Любопытную особенность предлагает перевод по филимоновскому рисунку начала XVII в. Вместо двух ангелов в одной храмине сидит Богородица, а в другой идет ангел с кадилом. Тройное присутствие Иисуса Христа означает тройкую идею: о Господе Боге в Троице, Его милосердии и о победе Креста над смертью. Полное объяснение этого сюжета можно получить из надписей над отдельными его частями. В клинцовском Подлиннике читается: «А что Спас сидит на херувимах, в кругу его писано: “Седяй на херувимах, видяй бездны, промышляй всяческая, устрашай враги, и возносяи смиренныя духом”. На правой стороне ангелу, что чашу держит: “Чаша гнева Божия вина не растворенна, исполнь растворения”. Милосердию (т.е. избранию Христа, стоящего во гробе) подпись: “Душу свою за други своя положи”. А что Спас сидит на кресте вооружен, а тому подпись: “Смертию на смерть наступи, един сый Святыя Троицы, прославляем Отцу и Святому Духу, спаси нас”. За тем же Спасом на поле: “Попирая сопротивныя, обнажая оружие на враги”. Над Херувимом подпись: “Херувим трясый землю, подвизая преисподняя”. Смерти подпись: “Последний враг, смерть всепагубная”. За Смертию на поле подпись: “Вся мимо идут, а словеса Божия не имут прейти”. Над птицами и над зверьями подпись: “Птицы небесныя и зверие, приидите снести телеса мертвых”. Духу Святому подпись: “Дух сый во истину. Дух животворящ всяку тварь”». Подписи в переводе у Даженкура несколько отличаются от этих. Над всею иконою подпись: «Единородный Сын Слово Божие, бессмертен и безначален и присносущ сый Сын Отцу» – соответствует избранию Троицы. Подпись: «Взыде Господь от Сиона и глагола от Иерусалима и разсуди в юдоли» – присовокупляет к этому сюжету идею о Страшном суде. Таким образом, эти две иконы – «Почи Бог» и «Единородный Сын» – соответствуют между собою как начало и конец миру, сближение которых в

одном представлении было любимую темою в средневековом искусстве. Подписи на рисунке XVII в. вверху над Христом в Троице: «Глас от Сиона и Бог явился яко человек, воплотился от Святыя Богородицы». Над Богородицею в храмине: «Богородица бяше на престоле сидяще, видяще Сына Своего и Бога и славу, и вся мимо идет, слово Божие не имать преити». Над ангелом с кадилом (вм. сосуда в переводе у Даженкура): «Чаша гнева Божия», и проч.¹

Там, где представлялась возможность, одновременно с иконописью миниатюрною производилась и иконопись в больших размерах, с фигурами в натуральную величину и даже больше натуральных размеров, в расписывании иконостасов и стен каменных церквей как внутри, так и снаружи, особенно в Москве и в некоторых монастырях; но письмо миниатюрное господствовало, столько же вызываемое общою потребностью, сколько и удобное для ограниченных средств русского искусства.

Потому эта миниатюрная иконопись особенно процветала в самой популярной и самой национальной из школ древнерусской иконописи, именно в школе строгановской, связанной с новгородскою самым происхождением своим в XVI в. из Устюга. Чтоб оценить достоинство икон мелкого письма этой школы, надобно их рассматривать вблизи, как миниатюру в книге, даже в увеличительное стекло. В этой, так сказать, ювелирной работе, испещренной яркими красками, будто эмаль, художественное достоинство строгановского письма не подлежит сомнению.

По общему ходу исторического развития Москва не раньше XVII столетия могла образовать свои собственные иконописные школы. Как средоточие, куда царственные собиратели земли Русской отовсюду из старых городов пересаживали зачатки прежней исторической жизни, Москва и в

¹ Замечание, сделанное г. Ровинским в «Истории русск. школ иконописания» на с. 15, о том, что в иконе «Единородный Сыне» встречается рисунок Чимабуз, требует фактического доказательства. В Италии ни в XIII в., ни после такие сюжеты не писались. Сродство могло быть только в изображении Спасителя, стоящего в гробе, о чем и замечено нами.

школе так называемых *царских* иконописцев осталась верна своему назначению, набирая этих мастеров из разных городов и монастырей и возводя их в почетное звание *жалованных* и *кормовых* иконописцев.

Теперь следует сказать несколько слов о том, в каком смысле надобно понимать так называемые школы русской иконописи. Художественные школы, как они развились на Западе, собственно стали там возможны только тогда, когда с XIV в. начали обнаруживаться в искусстве известные направления, проложенные художественною личностью, которая, увлекая за собою толпу учеников, образует около себя школу. Итальянский живописец Ченнини, XIV в., из школы Джиготтовой, в своем трактате об искусстве (о чем подробнее будет речь впереди) уже советует мастерам не подражать без разбору, а избирать себе одного мастера по собственному влечению и вкусу и ему следовать¹. Так образовались в Италии в XV в. школы флорентийская, ломбардо-венецианская, умбрийская, потом, в XVI в., школы Леонардо да Винчи, Рафаэля, Тициана и проч. Напротив того, так называемые школы русской иконописи определились не личным характером мастеров — основателей этих школ, не особенностями художественного направления, а внешними, случайными обстоятельствами. *Строгановская* школа получила свое название от фамилии именитых людей Строгановых; *царская* школа имела вид более учреждения официального, нежели собственно художественного; школы *монастырские*, *сельские* назывались так потому, что были заводимы в монастырях, селах. Отсутствие того разветвления художественных направлений, которое сделало возможным и необходимым школы на Западе, определялось самою сущностью русской иконописи.

Религиозный принцип в наиболее верном воспроизведении предания, обычаем и верованиями в ней вкоренившийся, и потом как бы узаконенный предписаниями «Стоглава», останавливал развитие художественных личностей и тем самым полагал преграду в развитии ее по школам, по-

¹ В главе XXVII этого трактата.

тому что с понятием о художественной школе непременно соединяется мысль о самостоятельном, личном выражении известного направления, или в выборе более любимых сюжетов, или в новом способе их представления, в большей или меньшей идеализации или натурализме и т.п. Напротив того, наши иконники, какого бы названия они ни были, новгородские, строгановские или московские, были обязаны писать так, как, по преданию, писали лучшие из древних мастеров, а своих догадок и своемыслия в иконное писание не вносить. Они могли отличаться только худшим или лучшим воспроизведением предания, писать иконы крупнее или мельче, более или менее тщательно их отделявать, более или менее соблюдать естественную пропорцию фигур, более или менее употреблять ту или другую краску, желтую или зеленую, светлую или темную; то есть отличие между ними состояло не столько в положительных качествах, которые определяли бы в равной степени достоинство различных направлений иконописи, сколько в качествах отрицательных, состоявших в больших или меньших недостатках каждой из так называемых школ нашей иконописи. В доказательство прочтите, например, следующие характеристики в лучшем из всех сочинений о русской иконописи, в исследовании г. Ровинского, помещенном в VIII томе «Записок Петерб. археол. общества»: «Отличительные признаки новгородского письма составляют: рисунок *резкий, длинный, прямыми чертами*; фигуры по большей части *короткие*, в 7 и в $7\frac{1}{2}$ голов; лицо *длинное, нос спущен на губы*; ризы писаны в две краски или *разделены толстыми чертами, белилами и чернилами*» — одним словом, целый ряд недостатков, выказывающих отсутствие артистического умения, вкуса и природы, выдается за характеристику такой знаменитой школы, как новгородская. Или: в мелких иконах новгородского письма «заметна *большая пестрота*, происходящая от *чрезмерного* употребления *празелени и киновари*»; «К этому разряду новгородских писем надо отнести иконы, писанные *почти без теней*. Лица в них покрыты *темною празеленью, без затенки и оживки*, ино-

гда даже без движек; ризы *без пробелов, разделены черными чертами*»; «В иконах новгородского письма третьего разряда преобладает вохра: лица *желтые*», и проч. Хотя автор отдает должную справедливость строгановским иконникам, которые действительно внесли в нашу иконопись некоторую художественность, но и они сначала писали «лица *темно-зеленого цвета*, почти без оживки. Ризы большей части без пробелов, разделены *чертами, белилами и чернилами*». Даже в лучших строгановских письмах, в так называемых *вторых*, несмотря на живость и яркость колорита, г. Ровинский отличительную характеристику ставит *длинные фигуры*. Но особенно видны недостатки строгановских писем из следующего сравнения их с московскими *старыми*: «Строгановские иконы выше московских по отделке, но в московских *более живописи*, складки в одеждах иногда *довольно удачны*, а в раскраске палат видна попытка представить их в перспективе»; между тем как палаты на строгановских иконах хотя и очень красивы, но с *большими затеями*. Впрочем, и московские письма первой половины XVII в. «*совершенно желтые, вохра в лицах, вохра в ризах, вохра в палатах, свет – вохра*». Хотя гораздо снисходительнее г-на Ровинского смотрит на нашу иконопись архимандрит Макарий, но и он, выставляя на вид ее неоспоримые достоинства, завещанные древним преданием и свято сохраненные, все же характеризует новгородские письма такими особенностями, которые принадлежат крайне неразвитому состоянию искусства, бедного техникою и чуждого первым условиям изящного вкуса, воспитанного изучением природы и художественных образцов. «К отличительным признакам новгородского иконописания, – говорит он¹, – относится преимущественно то, что в его изображениях и особенно в ликах святых заметно более строгости, чем умиления, но так, что в них являются жители именно горнего мира, а не земного. Этим самым оно подходит ближе к греческой иконописи, чем к московской, отличающейся светлым колоритом и умилением в лицах, и чем

¹ «Археол. описание церк. древн. в Новгороде», II, 26–28.

к строгановской, отличающейся точностью обрисовки, разнообразием в лицах и яркостью красок...»; «Отступление от подлинников (т.е. от греческих образцов) заключается в том, что новгородский пошиб не имеет той тщательной отделки, плавки письма, чистой и ровной, какими отличаются произведения греческие. Здесь нет и той смелой творческой кисти и той тщательности в разделе линий, в отделке волос на голове и бороде, какие усматриваем на византийских иконах. Наконец, самые краски не имеют той яркости, какую имеют они на иконах древнего греческого письма».

То есть, по самому снисходительному мнению автора, новгородские письма предлагают слабую копию с писем греческих, погрешительную в рисунке и колорите; а в письмах строгановских и московских замечается незначительный шаг вперед в разнообразии очерков и в живости красок. Что же касается до греческого искусства, то его цветущая пора на Руси была только в XI и XII столетиях. С тех пор и само оно постепенно падало ниже и ниже, и влияние его на русских мастеров становилось слабее, по мере того как реже делались сношения Руси с Грециею. Хотя еще в XIV и даже в XV в. упоминаются на Руси греческие мастера, писавшие иконы и имевшие у себя учеников русских, хотя и впоследствии, в XIV и XVII столетиях, доходили к нам греческие иконы, писанные в восточных монастырях, на Афоне, но все немногое, что осталось нам греческого от этих столетий, так незначительно в художественном отношении, что имеет цену только по тому, насколько эти греческие произведения, писанные по старой рутине, могут напомнить собою те лучшие образцы, от которых они ведут свое происхождение через десятки руки. Не было уже ни творчества, ни жизненности в этих произведениях монастырского, аскетического воображения; если же они оказывались лучше изделий русских, то единственно по внешней технике, которая в греческих монастырях, по преданию, издавна велась от поколения к поколению. Именно в этом только отношении и могли иметь цену те заезжие греки, которые в XIV и XV столетиях учили русских мастеров. Луч-

шим доказательством бесплодности позднейшего греческого искусства, закосневшего в монастырском стиле Афонской горы, служит тот факт, что ни от этих столетий, ни от позднейших ничего не осталось на Руси из произведений греческой иконописи, что заслуживало бы особенного внимания в художественном отношении.

Итак, наша иконопись в XVI и XVII столетиях оставалась на низшей ступени своего художественного развития. Стремясь к высокой цели выражения религиозных идей, в представлении Божества и святых *по образу и по подобию*, как выражается «Стоглав», она не имела необходимых средств к достижению этой цели, ни правильного рисунка, ни перспективы, ни колорита, осмысленного светотеню. Поставляя себе правилом изображение Божества в его человеческом *воплощении*, она не знала человека и не догадывалась о необходимости изучать его внешние формы с натуры. Имея своим назначением воспроизводить лики святых, апостолов, пророков и мучеников по их *существу*, согласно действительности, то есть каковы они были при жизни, это искусство вместе с тем как бы боялось действительности, не находя необходимым брать у нее уроки в правильном начертании рук и ног, в естественной постановке фигур и в их движениях, соответствующих законам природы и душевному расположению.

По своим принципам, как увидим ниже, наша иконопись не должна была чуждаться портрета, и она действительно его не чуждалась, как это, например, можно видеть на одной иконе новгородского письма конца XV в., с портретными изображениями целой фамилии молящихся лиц, означенных поименно¹. Иконописцам даже вменялось в обязанность писать портреты новых угодников русских, XV, XVI и XVII вв., современников самим мастерам. Но это обыкновенно делалось по смерти самих угодников, по воспоминанию, иногда даже по рассказу очевидцев, с которым должен был согласоваться портретист. Такой портрет, составленный по соображениям с общими очертаниями и характером угодника, ставился на его гробни-

¹ Макария. «Арх. опис. церк. др. в Новг.» II, 79.

це. То есть действительность должна была перейти в вечность, вместе с жизненностью должна была утратить все индивидуальные подробности портрета, она должна была скрыться от глаз иконописца под завесою смерти, чтоб стать предметом его, так сказать, портретного изображения.

Это неразрешимое противоречие между задачею иконописи воспроизводить портреты священных личностей *по существу, по образу и подобию* и между полным забвением иконописцами действительности заслуживает особенного внимания в рассуждении этого искусства.

Другой, не меньше того характеристический принцип, наследованный нашею иконописью от позднейшего византийского искусства, измельчавшего в монастырях, состоит в *избежании наготы* человеческих фигур. Согласно со скромностью и важностью церковного стиля, этот принцип был вместе с тем вреден для иконописи в отношении художественном; потому что только на обнаженных фигурах мастер может выучиться правильности рисунка и верности в постановке и движении фигур. Правильность и естественность драпированной фигуры проверяется соответствующею ей в положении и в движениях обнаженною. Потому лучшие художники на Западе в XVI в. сочиняли свои картины сначала в обнаженных фигурах, а потом их драпировали одеждою. Отвращение от действительности подкреплялось в душе русского иконописца ложным стыдом перед наготою; потому он должен был бороться с непобедимыми для него затруднениями, когда, по принятым правилам, ему приходилось писать нагие или полуобнаженные фигуры Адама и Евы или Спасителя в Крещении и Распятии. По таким фигурам можно всего лучше судить о беспомощности иконописца, предоставленного в своих технических средствах себе самому, без помощи натуры.

Не по одной благочестивой мечтательности, переселявшей воображение в горний мир, иконопись чуждалась действительности, но и потому, что должна была существовать *без пособий скульптуры*, свободное развитие которой воспре-

щалось самими догматами церкви. В старину этот недостаток вовсе не был чувствителен на Руси, которая не наследовала от античного мира греческих и римских развалин, украшенных классическими статуями и рельефами.

Статуя, по своим осязаемым, чувственным формам, ставит художника лицом к лицу с природою, ошибка против которой резче бросается в глаза человеку, даже вовсе неразвитому, в фигуре округленной, с осязаемыми членами, с выдающимся вперед носом и углубленными впадинами глаз, нежели в фигуре, начертанной на плоскости. Статуя не только служила поверкою правильности рисунка в живописи, но и давала ей своими впадинами и выдающимися частями и вообще своею округленностью тот рельеф и ту светотень, в которых сближаются впечатления от живописи и от скульптуры. На Западе успехи живописи состояли в тесной связи с влиянием на нее скульптуры. Цветущий век готического стиля, именно XIII, кроме возвышенности религиозных идей в архитектурных линиях, особенно знаменит бесчисленными произведениями скульптуры, в статуях и колоссальных рельефах, украшающих внешние стены и порталы готических храмов. Великий успех в истории искусства того времени состоял в гениальной смелости претворить чувственность античной пластики в соответствующие христианству благочестивые формы. Как византийская мозаика своим золотым полем и яркими изображениями до бесконечности раздвигала для фантазии внутреннее святилище храма позади алтаря, так сотни окаменелых священных ликов, снаружи готических храмов, отовсюду выступая из стен, поднимаясь выше и выше и восходя под самые стрелки здания, стремящиеся к облакам, оживляют и одухотворяют весь храм и преобразуют его для благочестивой толпы в колоссальное изображение молитвы, в которой помышления о священных событиях и лицах навеки приняли монументальную форму пластического спокойствия.

Мастера, соорудившие соборы, были вместе и скульпторами и рисовальщиками. Черчение планов воспитывало их в перспективе, а рисунки для статуй и рельефов были школою

для живописи. По счастью, до нас дошел целый портфель рисунков, с объяснениями, одного французского архитектора XIII в. по имени Вилляр Оннекур (Villard de Honnecourt), теперь весь изданный в точных снимках. Между планами и очерками собственного сочинения Вилляр оставил по себе несколько снимков с разных церковных зданий из Реймса, Камбре, Лаона, а также с произведений скульптуры не только средневековой, но и античной, классической, которую он в своем наивном неведении называет сарацинской. Так как архитектура раньше других искусств достигла совершенства, то Вилляр является почти безукоризненным в своих архитектурных чертежах. Хотя прочие его рисунки значительно слабее архитектурных, но для истории искусства не меньше этих последних важны потому, что из них видно стремление художника XIII в. к изучению природы в копировании с натуры человеческих фигур и зверей. Так, между прочим нарисовал он льва с натуры, свидетельствуя о том собственноручною подписью на самом рисунке. Лев на цепи, прикрепленной к полу, вытянул морду вперед, положив ее на передние лапы. Рисунок писан в длину животного. На другом рисунке лев изображен *en face*, с явным намерением художника изучить предметы с разных сторон. Так же *en face*, с головы в ракурсе, написал он лошадь. В его человеческих фигурах много вкуса и пластического изящества, напоминающего современные художнику статуи на готических порталах. В отношении истории искусства особенно заслуживают внимания его попытки писать обнаженные человеческие фигуры с очевидною целью научиться правильности рисунка, чтоб потом эти фигуры драпировать, так как в искусстве его времени человеческая нагота вообще воспрещалась. В Италии первые проявления самостоятельного изящества в живописи, к концу XIII и в начале XIV в., то есть во время Джотто и его учеников, соответствуют блистательным успехам, сделанным в то же самое время в скульптуре Николаем Пизанским и его школою. До Джотто, в Италии XIII в., как у нас в XVI и XVII столетиях, живопись отличалась благочестием, величавостью, умилен-

ем, глубиной мысли и чувства, но недоставало ей природы и свободы художественного творчества. То и другое дано было ей этим великим современником Данта.

Впрочем, если скульптура не оказала своего благотворного влияния на успехи нашей иконописи, если наши иконописцы, лишённые пособия этого искусства, не могли сблизиться с натурой, для того чтоб почерпать из нее новые и свежие элементы для своего творчества, все же надобно помнить, что начатки скульптурных форм даны были нашему древнему искусству, и они не иссякли до позднейшего времени, но, оставленные в своем развитии, не могли принести тех блистательных плодов, какие мы видим в скульптуре готической и пизанской. Во-первых, рельефные работы на металле и дереве были у нас очень распространены, и металлические складни, как было замечено, пользовались и доселе пользуются на Руси большою популярностью. Но эти изделия, мелкие и в рельефах самых плоских, не могли пробудить в мастерах чувства природы, как оно естественно пробуждается, когда художник лепит целую статую, в натуральную величину. Во-вторых, всякий знакомый с историею искусства не может не усмотреть в основе нашей иконописи очевидное влияние скульптурных форм, и именно в отсутствии ландшафта и того, что в картине называется воздухом, в изображении гор, дерев, трав, зданий, на манер старинных рельефов, в постановке фигуры на золотом или одноцветном поле, будто статуи; наконец, в первобытном способе громоздить разные события на одной и той же доске, без соблюдения перспективы и единства времени и места, как это было принято на рельефах древних саркофагов и диптихов, о чем будет сказано впоследствии и как это употребляется на русских складнях.

Но эти пластические элементы вошли в наше искусство только по преданию от греческого, где они имели некогда свою живучесть и художественное значение; у нас же, остановившись в своем развитии, способствовали только укоренению безвкусыя в ошибках против перспективы, ландшафта и вообще против композиции рисунка.

До крайней степени безвкусия дошло наше церковное искусство последних ста лет в неуклюжем соединении формы пластической с живописною, в распространившемся повсюду обычае покрывать иконы так называемыми *ризами*, в которых сквозь металлическую доску, изрытую плохим рельефом, кое-где, будто из прорех в глубоких ямках, проглядывают лица, руки и ноги изображенных на доске фигур. В этом отношении наша старина зарекомендовала себя лучшим вкусом в понимании художественных форм, отнесясь с большим уважением к иконописи, в употреблении только металлического *оплечья*, покрывающего поля иконы.

В цветущую эпоху христианского искусства, как мы видим на Западе, все его отрасли, и живопись, и скульптура, и архитектура, не только одинаково стремятся к одной цели в служении религии, но и совокупно идут рука об руку, соединяясь в деятельности одного и того же лица, вместе и живописца, и скульптора, и архитектора; и притом так как сначала совершенствуется архитектура, то под ее господством начинают развиваться прочие искусства. Мы уже видели отличного архитектора французского, в XIII в., который был вместе скульптор и искусный рисовальщик. Сверх того, в своем альбоме он предлагает несколько рисунков и правил для механических сооружений с помощью винтов и блоков и, как человек своего времени, углубляется в решение философского вопроса о вечном движении. В Италии XIV в. Джотто не только писал превосходные иконы и верные портреты, но и построил при Флорентийском соборе колокольню и украсил ее рельефами. Между его учениками были художники, которые соединяли в своей деятельности все эти три искусства, как Андрей Чионе, прозванный Орканья. И чем древнее христианское искусство, тем неразрывнее эта связь отдельных его отраслей под господством архитектуры, как такой многообъемлющей формы, которая в сооружении храма служит видимым символом Церкви как собрания верующих, а в алтаре, воздвигнутом на раке святого мученика, предлагает средоточие их молитвам. Мозаика и стенная иконопись составляют как бы нераз-

дельное целое с самым зданием. Скульптурные украшения на капителях колонн и на порталах, как живые члены одного целого, будто вырастая на камне, служат продолжением архитектурных частей и их завершают своими легкими формами. Так было и у нас в старину, когда под влиянием греческих мастеров строились в XI и XII столетиях древнейшие каменные соборы в старых городах удельной Руси. Но по мере распространения христианского просвещения по глухим местам, когда, за недостатком кирпича и камня, стали размножаться деревянные церкви, та первобытная связь в отраслях искусства сама собою должна была рушиться. Скульптура и мозаика пришли в забвение. Оставалась одна иконопись, которая, без поддержки архитектурных требований, как мы видели, утратила наконец свой монументальный характер и сократилась до миниатюры. Религиозный пуризм, сосредоточивающий благоговейное внимание иконописца на иконе, вместе с тем удалял его от форм прочих художеств. Так, романский стиль архитектуры способствовал размножению прилепов с изображениями животных и разных дивовищ. В наставлении иконописцу, помещенном в одном Подлиннике г. Большакова с лицевыми святыми XVII в., между прочим, запрещаются такие изображения не только на церквях, но и на воротах домов: «Над вратами же домов у православных христиан воображаемых зверей и змиев и никаких неверных храбрых мужей поставляти не подобает. Ставили бы над вратами у своих домов православные христиане святые иконы или честные кресты». Стиль готический развил употребление в храмах расписных окон, в которых живопись становится в неразделенной связи с архитектурой, озаряя внутренность здания сквозь радужные переливы священных изображений. Напротив того, в том же наставлении русскому иконописцу сказано: «На стекле святых икон не писати и не воображати, понеже сия сокрушительна есть вещь» – то есть материал хрупкий. Как велико было разобщение между архитектурой и иконописью в Москве XV и XVI столетий, явствует, наконец, из того, что русские цари и святители, при всем своем усердии

к православию, находили возможным поручать сооружение московских храмов католическим архитекторам.

Единственную связь отраслей искусства оставался иконостас, особенно в обширных храмах, с его высокими тяблами, или ярусами, с рамами для икон, со столпами и вратами под сению. Но этот в высшей степени важный предмет в русском искусстве, доселе не довольно оцененный в национальном и художественном отношении, требует особого исследования.

Итак, если позволительно сравнивать периоды в историческом развитии разных народов, то наша иконопись в ее цветущую эпоху, от которой дошли до нас ее лучшие образцы, то есть XVI и XVII столетий, соответствует состоянию искусства на Западе в XIII в., и не столько во Франции, где в это время готическая скульптура дала новый толчок успехам искусства, сколько в Италии, которая до половины сказанного столетия представляет такое же, как у нас в XVI и XVII столетиях, смутное брожение элементов, объясняемое историками со времен Вазари, хотя и не вполне справедливо, византийским влиянием.

При таком первобытном состоянии искусства на Руси не могли, как замечено было выше, образоваться самостоятельные школы иконописи. Оказались только некоторые различия во внешних, так сказать, ремесленных приемах, которые у иконописцев слынут под именем *пошибов*.

Более или менее удачные технические средства этих пошибов: в симметрическом наложении складок одежды, в *движках* обнаженных частей фигуры, в условном расположении *оживок* на лице, в тщательной отделке волос на голове и бороде, в условных, принятых обычаем завитках и в симметрически расположенных прядях волос – все эти средства имели одну общую им цель: держаться одного и того же стиля, полувизантийского, полурусского, или, точнее, позднейшего византийского, испорченного неискусною и грубою рукою на Руси, как мастера романского стиля портили античные формы древнехристианского искусства. Уступая в красоте и натуральности стилю древнехристианскому и древневизантийскому,

этот византийско-русский стиль оказался значительно выше романского, потому что, связанный преданием с Византиєю, ближе этого западного варварского стиля стоял к лучшим источникам древнехристианского искусства.

Однообразие и неразвитость религиозного, полувизантийского стиля разных пошибов русской иконописи вполне соответствует такому же коснению Древней Руси до XVII столетия и в литературном и вообще в умственном отношении; потому что в истории просвещения образовательные искусства развивались и усовершенствовались всегда в тесной связи с литературою и поэзиею. Первые проблески духовного освобождения от средневекового невежества, заметные и в лирике трубадуров и миннезингеров, и в важных и шуточных рассказах труверов, и в народных сценических представлениях, разыгрываемых на городских площадях, и в богословских прениях и в ересях, и в схоластике университетского преподавания, нашли себе в XIII в. **высшее проявление** в великих созданиях готического стиля, и городской собор, как символ освобождающейся от феодальной тирании общины, был столько же результатом тогдашней науки и искусства, сколько и центром городской жизни с ее тревожными и забавами. Знаменитая эпоха пизанской скульптуры и Джоттовой школы живописи в начале XIV в. есть вместе с тем и эпоха великого творца «Божественной комедии». Как сам Данте умел рисовать, так и современный ему живописец и его друг Джотто упражнялся в сочинении стихов, и как он сам, так и впоследствии ученики его заимствовали сюжеты для своей живописи из поэмы великого флорентийца, как бы соревнуя богословам, которые объясняли ее с церковных кафедр. И в следующих столетиях искусство и наука с поэзиею идут рука об руку, так что ряд великих открытий, которыми средние века отделяются от новых, Реформация и господство стиля Возрождения, – только разные стороны одного и того же результата, к которому совокупными силами стремились и наука, и практическая жизнь, и искусство. Художники не переставали быть и поэтами, и учеными. Леонардо да Винчи

любил механику и оставил по себе отличный трактат о живописи. Микеланджело был не только скульптор, живописец и архитектор, но и такой поэт, который своими сонетами занял бы далеко не последнее место между сочинителями этого популярного в Италии рода стихотворений. Рафаэль тоже писал сонеты и усердно занимался классической археологиею.

Напротив того, на Руси в XVI столетии и в первой половине XVII в., то есть в лучшую эпоху древнерусской иконописи, литература стояла на той же низкой степени, как и в XII столетии: те же наивные летописи, тот же перифраз древних богословских писаний, та же витиеватость Житий святых и то же отсутствие художественной поэзии. Первобытность народной жизни однообразно отражается в безыскусных былинах и песнях; первобытность христианского просвещения – в посильном наблюдении церковных догматов и преданий. Как простонародье ведет свои полуязыческие обряды по своему полуязыческому календарю народных годовщин, так люди грамотные отмечают себе каждый день соответствующим ему чтением памятней и поучений в Прологе, в этой настольной книге наших грамотных предков, расположенной по месяцам и числам.

Русский иконописец времен царя Ивана Васильевича Грозного или Михаила Феодоровича был так же мало развит в умственном отношении, как витиеватый проповедник XII в., Кирилл Туровский, усвоивший себе все приемы византийского богословия, или как набожный странник игумен Даниил, в том же столетии ходивший в Иерусалим поклониться святым местам. Как тогда, так и четыреста лет спустя те же умственные интересы, погруженные в безотчетное верование, то же отсутствие средств к развитию, та же безыскусность в жизни, та же письменность, не установившаяся в художественные формы. В истории древнерусской литературы указывают на XII в. как на цветущую эпоху и в «Слове о полку Игореве» видят ее высшее проявление; точно так же можно бы и в истории русского искусства высшие его образцы видеть в произведениях той же ранней эпохи, в мозаиках и фресках древнейших русских церк-

вей XI и XIII вв. Если это так, то все, что сделано было русским искусством в следующие столетия до XVII в., будет иметь такое же отношение к этим ранним образцам, как Жития святых, писанные в XVI или XVII столетиях, к «Житию Феодосия», образцовому в этом деле произведению, составленному Нестором, или как вялое «Сказание о Мамаевом побоище» к превосходному «Слову о полку Игореве».

Недавно полагали, что до времен Петра Великого у нас вовсе не было литературы. Относительно русского искусства и теперь большинство образованной публики того же мнения. Однообразие и неразвитость Древней Руси вследствие многовекового застоя, сравнительно с быстрым развитием Запада, дали повод к составлению таких взглядов на русскую литературу и искусство.

Но история неопровержимо доказывает, как излишнее развитие западного искусства повредило его религиозному направлению, как уже непосредственные ученики Рафаэля бросились в грубый материализм и язычество, как сам Микеланджело, завлекшись анатомиею, исказил в своем «Страшном суде» тип Иисуса Христа, как Реформация заменила глубину религиозного вдохновения пошлою сентиментальностью и как, наконец, бессмысленны и жалки стали все эти карикатуры на святыню, которые даже такими великими мастерами, как Рубенс и Рембрандт, были выдаваемы за иконы и предназначались для церковных алтарей.

Все, что было сделано западным искусством с половины XVI в., может иметь неоспоримые достоинства во всех других отношениях, кроме религиозного. Наша иконопись, в своем многовековом коснении, всеми своими недостатками искупила себе чистоту строгого церковного стиля. Этого могла она достигнуть по пути только своей собственной истории, которая предохранила ее от той заманчивой последовательности в развитии художественных сил, которую так блистательно открыло себе западное искусство в готическом стиле и в великих школах итальянской скульптуры и живописи XVI и XV столетий. В истории всякое позднейшее явление связано законами

необходимой последовательности с предыдущими: и мы не должны сожалеть, что у нас не было Джотто или Беато Анжелико Фьезолийского, потому что рано или поздно они привели бы за собою чувственную школу венецианскую и приторно-сентиментальную и изысканную болонскую.

Итак, неразвитость нашей иконописи в художественном отношении составляет не только ее отличительный характер, но и ее превосходство перед искусством западным в отношении религиозном.

В наше просвещенное время стали наконец отдавать должную справедливость ранним произведениям грубого средневекового искусства; и если немцы и французы с уважением и любовью обращаются к своим очень невзрачным, часто уродливым миниатюрам и скульптурным украшениям так называемого романского стиля, искупающим в глазах знатоков свое безобразие религиозною идеею и искренностью чувства, то в глазах наших соотечественников еще большего уважения заслуживают произведения древней русской иконописи, в которых жизненное брожение форм изысканных с безобразными и наивная смесь величия и красоты с безвкусицей служат явным признаком молодого, свежего и неиспорченного роскошью искусства, когда оно, еще слабое и неопытное в технических средствах, отважно стремится к достижению высоких целей и в неразвитости своих элементов является прямым выражением неистощимого богатства идей, в такой же неразвитости сомкнутого в таинственной области верованья.

Чтобы эта общая характеристика русской иконописи не оставалась голословною фразою, необходимо войти в анализ некоторых подробностей.

Как бы высоко ни ценилось художественное достоинство какой-нибудь из старинных русских икон, никогда она не удовлетворит эстетически воспитанного вкуса не только по своим ошибкам в рисунке и в колорите, но и особенно по той дисгармонии, какую всегда оказывает на душу художественное произведение, в котором внешняя красота принесена

в жертву религиозной идее, подчиненной богословскому учению; так что, сравнивая с живописью западного произведения русской иконописи, мы можем говорить вообще о принципах этой последней, не ставя отдельных ее экземпляров наряду с образцами знаменитых мастеров западного искусства. Итак, первый признак русской иконописи – отсутствие сознательного стремления к изяществу. Она не знает и не хочет знать красоты самой по себе, и если спасается от безобразия, то потому только, что, будучи проникнута благоговением к святости и божественности изображаемых личностей, она сообщает им какое-то величие, соответствующее в иконе благоговению молящегося. Вследствие этого красоту заменяет она благородством. Взгляните на лучшие из лицевых святцев XVI или XVII в. – при всей неуклюжести многих фигур в постановке и движениях, при очевидных ошибках против природы, при невзрачности большей части лиц, все же ни одному из тысячи изображений не откажете в том благородстве характера, которое мог сообщить им художник только под тем условием, когда сам он был глубоко проникнут сознанием святости изображаемых им лиц. Это художественные идеалы, высоко поставленные над всем житейским, идеалы, в которых русский народ выразил свои понятия о человеческом достоинстве и к которым, вместе с молитвою, обращался он как к образцам и руководителям в своей жизни. И тем дороже для нас эти иконописные идеалы, что Древняя Русь до самого XVII столетия за отсутствием искусственной поэзии не знала других поэтических идеалов, кроме полумифических личностей древнего богатырского эпоса, так что только в произведениях иконописи наши предки вполне могли выразить свою творческую фантазию, вдохновенную христианством.

Чтоб определить господствующий характер этих иконописных идеалов, надобно обратить внимание на выбор самих сюжетов и на точку зрения, с которой они изображались. Взгляните опять на лицевые святцы или на любой из старинных иконостасов, и тотчас же увидите, какие личности более господствуют в нашей иконописи: юные и свежие или стар-

ческие и изможденные, красивые и женственные или мужественные и строгие? Во-первых, вы заметите, что иконопись предпочитает мужские идеалы женским, придавая большее разнообразие первым и не умея и не желая изображать женскую красоту и грацию, так что женские фигуры в нашей иконописи вообще незначительны, мало развиты и однообразны. Во-вторых, из мужских фигур лучше удаются старческие или, по крайней мере, зрелые, характеры вполне сложившиеся, лица с бородою, которую так любит разнообразить наша иконопись, и с резкими очертаниями, придающими иконописному типу индивидуальность портрета, как это можно видеть, например, из приложенного здесь снимка с фотографической копии иконы Николая Чудотворца, известной под названием келейной иконы преп. Сергия Радонежского. Описание этого особенно популярного на Руси иконописного типа помещено ниже, где говорится о подлинниках.

Менее удаются юноши, потому что их очертания по неопределенности нежных, переливающихся линий сближаются с девическими. Впрочем, изображения ангелов нередко являются в нашей иконописи замечательным в этом отношении исключением, удивляя необыкновенным благородством своей неземной натуры. Еще меньше мужских юношеских фигур удаются фигуры детские, для изображения которых требуется еще больше нежности и мягкости, нежели в фигурах женственных. Эту сторону нашей иконописи лучше всего можно оценить в изображениях Христа-Младенца, который обыкновенно больше походит на маленького взрослого человека, с резкими чертами вполне сложившегося характера, как бы для выражения той богословской идеи, что Предвечный Младенец, не разделяя со смертными слабостей детского возраста, и в младенческом Своем образе являет строгий характер Икупителя и Небесного Судии.

Потому в изображении Богородицы с Христом-Младенцем иконопись избегает намеков на природные, наивные отношения, в которых с такою грациею высказываются нежные инстинкты между обыкновенными матерями и их детьми. Древ-

ний тип *Ботородицы Млекопитательницы*, общий Западу и Востоку, на Западе получил самое разнообразное развитие; на Востоке же хотя и сохранился как остаток предания, но менее занимал воображение художников, нежели тип строгий, отрешенный от всяких намеков на земные отношения между матерью и ее младенцем. С этой целью Богородица изображается в нашей иконописи более задумчивою и углубленною в Себя, нежели внимательною к носимому Ею, и только наклоном головы иногда сопровождает Она выражение на лице какого-то скорбного предчувствия, обыкновенно называемое *умилением*. Вообще в Ней слишком много мужественного и строгого, чтоб могла она низойти до слабостей материнского сердца, равно как в Самом Младенце столько возмужалого и зрелого, что с Его величием была бы уже несовместна резвая игривость неразумного младенца; для этого и изображается Он обыкновенно ребенком не самого раннего возраста, а уже несколько развившимся, чтобы зрелость господствующей в Его лице мысли менее противоречила детской фигуре.

Отрешенность от житейских условий, принятая за принцип в нашей иконописи, выразилась в этой священной группе заменою семейных уз неземным союзом, в котором Богоматерь представляется мистическим престолом, на котором восседает Ее Божественный Сын, благословляющий Своею десницею. Эта мысль нашла себе самое полное выражение в *воиме*, так называемом «*Знамении*», в одном из древнейших на Руси, местное чествование которого с ранних времен Новгород разделял с Афонскою горою.

Если нашу иконопись в группе Богоматери с Христом-Младенцем упрекают в недостатке жизненных отношений семейной любви, то еще больших упреков заслуживает живопись западная в тех крайностях, до которых она доходит в изображении этих житейских отношений, заставляя Богородицу забавлять Своего Предвечного Младенца птичкою или цветком, кормить его ягодами и плодами, держать его у своих ног, в то время как он хотя и грациозно, но неразумно резвится или обнимается и играет со Своим товарищем, маленьким Иоанном

Предтечею. Самые ангелы, которых католическое искусство часто вводит в эту группу, играют роль слишком наивную. Они забавляют Младенца не только музыкою, но и плодами, к которым Он простирает Свои ручки. Уже и совмещение в одной картине Христа-Младенца и дитяти Иоанна Предтечи с их святыми матерями, столь обыкновенное в живописи католической, нарушает постороннею примесью идею о Предвечном Младенце, носимом Богородицею. Эта идея совсем исчезает в странном изображении, особенно распространенном в древней живописи голландской и кёльнской и известном под именем «*Святого Родства*» (die heiligen Sippen). Богородица с Христом-Младенцем сидит окруженная детьми – будущими апостолами с их матерями; позади стоят их мужья. Дети играют в игрушки, делят между собою лакомства, учатся у своих матерей читать. Правда, что свобода наивной фантазии иногда внушала художникам самые грациозные идеи, как, например, в знаменитом кёльнском образе Мадонны в «Саду Роз»; но вообще идея религиозная, возвышенная и строгая, погрязала в мелочах действительности, принимая характер сентиментальный и женоподобный именно вследствие развития женственного чувства в Богородице, как в идеале всех смертных матерей. Этот принцип имеет свою добрую сторону в жизненности типа Богородицы, в его применимости к вседневной обстановке действительности, но вместе с тем предлагает для фантазии слишком заманчивый путь заглушить божественную идею житейскими мелочами.

В противоположность излишней строгости и мужественности, до которых часто доводится тип Богородицы в русской иконописи, живопись западная наклонна к излишней сентиментальности и женственности, которою эта живопись иногда будто намеренно играет. В этом отношении заслуживает внимания один странный мистический сюжет, встречающийся и в итальянском, и в немецком, и даже в чешском искусстве и, кажется, особенно распространенный в древнеголландском. Это, если можно так выразиться, «*Женская Троица*», состоящая в изображении группы из трех фигур: Христос-Младенец

сидит на руках Богородицы, а Сама Богородица, иногда как ребенок, иногда как взрослая девица, сидит на руках Своей матери Анны. Особенно поражает своей крайнею наивностью этот сюжет в изображениях искусства неразвитого, представляющего Христа-Младенца в виде куклы, которою будто забавляется девочка, сидящая на руках своей матери.

Чтобы изъять священные изображения из мелочной обстановки ежедневной жизни, наша иконопись возводит их в область молитвенного чествования. Величавые фигуры апостолов, пророков и праотцев с обеих сторон ярусов иконостаса с благоговением молитвы притекают к Господу Богу, восседающему на престоле. Святые в лицевых святцах или молятся сами, или благословляют обращающихся к ним с молитвою; иные держат в руках Св. Писание в виде книги или свитка с начертанным на нем священным текстом. *Деяния*, то есть события из их жизни, остаются на заднем плане и потому изображаются мелким письмом кругом самого святого, написанного в значительно больших размерах. Само собою разумеется, что молитвенное настроение налагает заметную печать однообразия на все эти священные лица, зато предохраняет иконописца от падения в тривиальность и в оскорбительную для религиозного чувства наивность, которые неминуемо обнаружилились бы, если бы его слабое и неразвитое искусство отказалось от служения молитве.

Однообразие молитвенной постановки усиливается однообразием разрядов, на которые делятся изображаемые фигуры в их определенных предании костюмах; это праотцы, апостолы, мученики, святители, отшельники, монахи, цари и царицы и т.д. Присовокупление собственно русских святых к циклу общехристианскому, заимствованному из Византии, мало внесло разнообразия в эту систему, как потому, что русские святые писались на образец типов, заимствованных из Византии, так и потому, что круг русских святых ограничивается, за немногими исключениями, князьями и монахами. Так как, по средневековому обычаю, светские люди под конец своей жизни для спасения души принимали монашеский чин, то и неко-

торые князья и княгини чествуются и изображаются святыми только в их монашеском виде, как, например, Александр Невский¹, Петр и Феврония Муромские.

Монастырское и аскетическое направление, вообще господствующее в лицевых русских святцах, очевидно, указывает на их развитие под влиянием церковных властей и монахов. Сношения с монастырями Афонской горы, хотя и нечастые, могли способствовать этому направлению. Отчуждение иконописи от природы и от всего нежного, цветущего и молодого соответствовало аскетическим идеям о покорении плоти духу и о ее измождении и умерщвлении. Потому русская иконопись, дав значительное дополнение восточным святам типами аскетическими и монашескими, почти вовсе не развила русских типов женских, которых в наших лицевых святцах не насчитывается и до десятка. Этому излишнему презрению к женщине на Востоке опять противопоставляется направление католическое, которое, примирив с догматами Церкви вежливость к дамам трубадуров и миннезингеров, внушило Данту свою возлюбленную возвести в мистический образ Богословия и которое создало Кьяру Ассизскую, Екатерину Сиенскую и столько других грациозных, восторженных и сентиментальных женских идеалов, размножив их наконец до одиннадцати тысяч святых девиц, будто бы погибших вместе со св. Урсулою, их предводительницею, — сюжет знаменитых икон, которыми Мемлинг украсил раку этой святой². Напротив того, скромную и небогатую фантазию русского иконописца воспитывали строгие типы Варлаама Хутынского, Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Зосимы и Савватия Соловецких, Антония и Феодосия Печерских и других монашествующих подвижников Русской земли, которых однообразные характеры, результат одинакового признания и одинаковых условий жизни, усиливали однообразный строй русской иконописи.

¹ Которого новейшие живописцы, по незнанию иконописных преданий, обыкновенно пишут в княжеском одеянии.

² В Брюгге, в больнице Св. Иоанна.

Было бы вопиюще несправедливостью против условий изящного вкуса не согласиться с теми, которые видят один из существенных недостатков нашей иконописи именно в этой суровости аскетизма; но вместе с тем, на основании тех же условий изящного, следует упомянуть, что и католическая изнеженность, несмотря на привлекательные формы, в которых она выражалась, настолько же оказалась далеко от своей цели в искусстве церковном, даже, может быть, еще дальше, нежели восточная суровость; потому что эта изнеженность так сильно способствовала *профанации* церковного стиля, что уже в XV в. стало входить в обычай у западных живописцев писать Богородицу по портретам своих жен, знакомых дам и даже любовниц. Крайность развития художественности в ущерб религии довела наконец художников до того, что они находили для себя очень естественным скандальный прием изображать Мадонну в своих этюдах сначала обнаженную с ног до головы и потом уже драпировать ее одеянием¹.

Переходя от отдельных фигур к изображению целых событий и сцен, мы находим в нашей иконописи то же однообразие и ту же бедность, в противоположность неистощимому разнообразию сюжетов в церковном искусстве католическом. И в том и другом искусстве выразились условия исторической жизни и цивилизации. Только Прологом и Святцами ограничивалось все воспитание фантазии древнерусского иконописца, не знавшего ни повестей, ни романов, ни духовных драм, всего этого поэтического обаяния, в среде которого созревало искусство на Западе. С благоговейною боязнию относились наши предки к религиозным сюжетам, не смея видоизменять их изображения, завещанные от старины, считая всякое удаление от общепринятого в иконописи такою же ересью, как изменение текста Св. Писания. От этого принципа русское искусство, без сомнения, много потерпело в отношении к своему развитию; оно намеренно наложило на себя узы коснения и застоя и, вместо того чтобы питать воображение, держало его целые столетия в заповедном кругу однообразно повторяющихся иконо-

¹ Напр., Фра Бартоломео рисунок в Уффици во Флоренции.

писных сюжетов из Библии и Житий святых, и если не впало оно в совершенную апатию, то потому только, что находило для себя жизненный источник в религиозном благочестии.

Если бы изобретательность католической фантазии умела удержаться в границах той счастливой середины, в которой разнообразие действительности, не нарушая торжественности священного события, сообщает ему живость свежего впечатления, то искусство католическое безусловно можно бы предпочесть нашему. Но это так рано стало переступать эти границы, что уже в самых благочестивых произведениях готического стиля XIII в. встречается странная примесь игры фантазии, необузданной должным уважением к святыне; например, в церковных рельефах, рядом с ангелами и святыми, в назидание публики, помещалась скандальная сцена, как любовница Александра Македонского едет верхом на Аристотеле, взнуздав его, будто коня, или как поэта Вергилия спускают из окна в корзине, и тому подобные забавные сюжеты, заимствованные из шуточных рассказов труверов. Напротив того, наша иконопись, ограждая себя от чуждой примеси, вмещает иконописцу в обязанность ничего другого не писать, кроме священных предметов, как можно это видеть в следующем правиле из вышеупомянутого наставления иконописцам в Подлиннике г. Большакова с лицевыми святыми: «Аще убо кто таковое святое дело, еже есть иконное изображение, всяко сподобится искусен быти, тогда не подобает ему кроме святых воображений ничтоже начертывати, рекше воображати, еже есть на глумление человеком, ни зверска образа, ни змиева, ниже ино что плежующих (т.е. пресмыкающихся) или рода гмышевска, кроме где-либо в прилучшихся деяниях, якоже есть удобно и подобно». Западное же искусство, чем больше совершенствовалось, тем больше входила в религиозные сюжеты примесь светская, тем дальше отклонялось искусство от строгости религиозного стиля, развиваясь на той языческой почве, которая уже во времена Данта давала повод Христа называть Юпитером, а христианский рай – Олимпом. Если в искусстве итальянском религиозный

стиль с XVI в. окончательно был заглушен античной мифологиею и чувственностью, то искусство древнефламандское, следуя по тому же пути профанации религиозного чувства, стремилось его уберечь в большей чистоте искренностью в воспроизведении действительности, озаренной сиянием религии. Потому оно предложило себе для решения великую задачу – совместить религию с материализмом и события и идеи евангельские с домашним обиходом. С этою целью оно великие тайны Св. Писания объясняет случаями ежедневной жизни и вместе с тем как бы освящает ежедневность домашнего быта, возводя ее пошлые формы до сюжетов евангельских. Для примера можно указать на одну из бесподобных Мадонн Ван-Эйка¹. Она сидит на престоле, в ногах разостлан пышный ковер – подробность, отлично удающаяся этой школе. Христос-Младенец сосет Ее грудь, а в левой руке держит яблоко. Чувственности его выражения, приличного самому занятию, соответствует чувственное наслаждение, с которым на него смотрит мать. Это возведение в идеал момента вполне чувственного. Налево от престола на окне лежат два яблока, направо, на окне же, – таз с водою, а повыше, в нише, – подсвечник без свечи и графин с водою; одним словом, точно будто бы царственный престол перенесен в голландскую кухню, освященную неземным присутствием Самой Мадонны. Много искреннего благочестия в портретах, которыми фламандский художник наполняет евангельские сцены; и отсутствие идеальности, соответствующей сюжету, восполняется правдою и искренностью. Его вдохновляет только жизнь, только действительность, в которой он стремится прозреть евангельские идеалы, но вместо них пишет портреты горожан Гента и Антверпена. Потому религиозный идеал и портрет соединяются для него в одно нераздельное целое, а самая прилежная, дагерротипная отделка подробностей является в нем знаком столько же любви к природе, сколько и религиозного благоговения к изображаемому священному предмету во всех его мельчайших подробностях.

¹ В городском музее во Франкфурте-на-Майне.

Посторонние примеси к религиозным сюжетам, умножаясь более и более вместе с развитием западного искусства, мало-помалу отодвигают назад интерес религиозный, и таким образом икона переходит в картину и живопись церковная в историческую, портретную, ландшафтную и жанровую. Этот переход во всей ясности выражается во множестве произведений, в которых религиозный сюжет берется только поводом для изображения чего-нибудь другого, что больше интересует художника. Так, например, Брейгель берет из Евангелия Голгофское событие для того только, чтоб загромождать свою картину разнообразными сценами из быта народного, с толпами зевак, продавцов всякой всячины и вообще со всеми шумными развлечениями базарной толкотни, в которой Евангельское событие сокращается до пошлых размеров торговой казни. Павел Веронез любил писать Брак в Кане Галилейской, потому что этот сюжет давал его исторической кисти самый полный простор для изображения роскошных пиров венецианских и современного ему общества дам, кавалеров, в их современных костюмах, с собаками, пажами, арапами и служителями, которые суетятся около пышного стола. Рубенс под предлогом Святого Семейства писал семейные портреты, в которых его жена заменяла Богородицу, он сам – Иосифа, а двое белокурых толстых ребят, играющих в соломенной люльке, – Христа-Младенца и маленького Предтечу.

Итак, основываясь на исторических данных, следует вывести из сравнения искусства на Западе и у нас тот результат, что церковное искусство на Западе было только явлением временным, переходным, для того чтоб уступить место искусству светскому, живописи исторической, жанру, ландшафту; напротив того, искусство русское, самыми недостатками к развитию удержанное в пределах религиозного стиля, до позднейшего времени во всей чистоте, без всяких посторонних примесей, осталось искусством церковным. Со всею осязательностью внешней формы в нем отразилась твердая самостоятельность и своеобразность русской народности во всем ее несокрушимом могуществе, воспитанном многими веками

коснения и застоя, в ее непоколебимой верности однажды принятым принципам, в ее первобытной простоте и суровости нравов. Строгие личности иконописных типов, мужественные подвижники и самоотверженные старики-аскеты, отсутствие всякой нежности и соблазнов женской красоты, невозмутимое однообразие иконописных сюжетов, соответствующее однообразию молитвы, – все это вполне соответствовало суровому сельскому народу, медленно слагавшемуся в великое политическое целое, народу трудолюбивому, прозаическому и незатейливому на изобретения ума и воображения, который, при малосложности своих умственных интересов, был так мало способен к развитию, что многие века довольствовался однообразными преданиями старины, бережно их сохраняя в первобытной чистоте.

II. Русский Иконописный Подлинник

Несмотря на свою крайнюю отсталость сравнительно с западным, наше искусство, следуя своим историческим судьбам, выработало в своей среде такой великий, монументальный факт, который должен быть наряду со всем, чем только может гордиться искусство на Западе. Этот великий памятник, это громадное произведение русской иконописи, не отдельная какая-нибудь икона или мозаика, не образцовое создание гениального мастера, а целая иконописная система, как выражение деятельности мастеров многих поколений, дело столетий, система, старательно обдуманная, твердая в своих принципах и последовательная в проведении общих начал по отдельным подробностям, система, в которой соединились в одно целое наука и религия, теория и практика, искусство и ремесло. Этот великий памятник русской народности известен под именем *Иконописного Подлинника*, то есть руководства для иконописцев, содержащего в себе все необходимые сведения для написания иконы, технические и богословские, то есть не только практические наставления, как заготавливать для иконы доску,

как ее загрунтовывать левкасом или белой мастикой, как накладывать золото и растирать краски, но и сведения исторические и церковные о том, как изображать священные лица и события соответственно Св. Писанию и преданиям Церкви. Плод просвещения Древней Руси, ограниченного тесным объемом церковных книг Подлинник возник и развивался на основе Прологов, Миней, Житий святых и Святцев, будучи таким образом полным выражением всех сведений древнерусского иконописца, литературных и художественных. Как на Западе великие художники стояли вровень с современным им просвещением и заявили свою деятельность столько же в искусстве, сколько и в литературе и науке, так и наши древние иконописцы стояли во главе просвещенных людей Древней Руси, что они засвидетельствовали созданною ими художественно-литературною системою Иконописного Подлинника, из которой ясно видно, что относительно своего времени они были несравненно образованнее, нежели новейшие русские художники относительно современного им состояния просвещения.

Подлинник никогда не был напечатан, а распространялся во множестве списков, составляя необходимую принадлежность каждой иконописной мастерской. Так было в Древней Руси, так осталось и доселе между сельскими иконописцами. Списки Подлинника, происходя от одного общего источника и будучи согласны между собою в общих основных положениях, различаются только по большему или меньшему развитию и распространению правил и сведений, потому что с течением времени, согласно практическим требованиям, малосложное и краткое руководство все более и более усложнялось, будучи время от времени дополняемо и изменяемо самими мастерами, которые им пользовались; так что в течение каких-нибудь полутора столетий, от конца XVI или от начала XVII в. и до начала XVIII в. изменяющийся и развивающийся состав Подлинника служит прямым указателем исторического хода самой иконописи.

Так как в истории искусства теория является тогда, когда после долгого времени сама художественная практика уже

выработается в надлежащей полноте и созреет, то и наши Иконописные Подлинники не могли составиться раньше XVI в., когда сосредоточение русской жизни в Москве дало возможность установиться брожению древних элементов дотоле разрозненной Руси и отнести к прожитой старине сознательно, как к предмету умственного наблюдения. Централизации государственных сил соответствует в истории просвещения Руси собирание в одно целое разрозненных преданий русской старины. Только к концу XV в. собраны были вместе все книги Ветхого Завета, и то еще не в Москве, а в Новгороде, который тогда стоял во главе русского просвещения. Только к половине XVI в., и тоже в Новгороде, приведен был в исполнение громадный национальный план – собрать в одно целое все жития византийских и русских святых, и этот колоссальный памятник, известный под именем Макарьевских Четий-Миней, завещал усиливающейся Москве как свое лучшее наследство сходявший с исторической сцены Новгород, вместе со своими древними иконами, церковными вратами и драгоценною церковною утварью, которые, как воинскую добычу, перевозили из покоренного города к себе в Москву и в окрестные местечки московские завоеватели. Но и в половине XVI в. Иконописный Подлинник еще не был составлен, что явствует из приведенной выше статьи из «Стоглава», в которой по поводу церковной цензуры и источников для иконописцев непременно было бы упомянуто и об этом столь важном руководстве. Напротив того, «Стоглав» послужил причиною и поводом к составлению Подлинника, почему и помещается в виде предисловия к этому последнему вышеприведенная глава из «Стоглава».

По существу русской иконописи – неукоснительно следовать преданию – надобно полагать, что и до известного нам Подлинника должны были существовать для иконописцев какие-нибудь пособия и источники; потому что нельзя же было мастеру всякий раз, как понадобится писать икону, делать экскурсии по разным городам и монастырям, чтоб копировать древние образцы или с ними соотнобразиться. Сведения

о святых и о праздниках он мог почерпнуть из Житий святых и из разных церковных книг, и особенно из Прологов, расположенных для удобства в справках по месяцам и числам. Но кроме того необходимо было иметь под руками рисованные образцы, снятые на бумагу с икон на дереве и на стенах, как с русских, так и с греческих, которые, без сомнения, всякий раз привозили с собою греческие мастера, когда были вызываемы на Русь. Эти снимки были не иное что, как *лицевые Святцы*, то есть изображения всего церковного круга, расположенные по месяцам и по дням. Для практического удобства при каждом изображении должны были помещаться объяснительные надписи, содержащие в себе краткие сведения о праздниках и о святых. Так как снимки эти писались сначала на пергаменте, а потом на бумаге, по большей части без красок, одними контурами или черными линиями, то в подписях кратко означались колера не только одежды, но и цвета лица и волос. Неизвестно, были ли такие *лицевые Подлинники* на бумаге в полном своем составе в XVI в., но от начала XVII они сохранились, как, например, в рукописи, принадлежащей графу Строганову, а в отдельных листах – в собраниях гг. Забелина, Маковского, Филимонова и, без сомнения, у многих из современных иконописцев.

Собственно так называемый Иконописный Подлинник, распространенный во множестве списков, состоит не из рисунков, а только из объяснительного текста и потому может быть назван *Толковым*, в отличие от Подлинника *Лицевого*, или от рисунков.

Этот-то Толковый Подлинник и составлен вследствие настоятельной потребности, впервые заявленной как следует в «Стоглаве». В основу Подлинника были взяты Святцы, то есть как самый текст, или Месяцеслов, так и соответствующие тексту изображения. Эта основа неизменно проходит по всем спискам Подлинника, и по кратким, и по распространенным, и именно этою-то календарною системою русский Подлинник существенно отличается от Подлинника греческого, известного по редакции, изданной Дидроном. Русский Под-

линник, следуя Святцам, даже в самом заглавии своем означает пределы годичного церковного цикла: «Последование церковного пения по уставу иже в Иерусалиме святых Лавры преподобного отца нашего Саввы: от месяца Септемвриа до месяца Августа»; или: «Синаксарь праздником Господским и Богородичным и избранным святым великим, ино средним и рядовым»; или: «Книга, глаголемая Подлинник, сиречь описание Господским праздником и всем святым, достоверное сказание, како воображаются и каковым образом и подобием о всем свидетельствует и извещает ясно и подробну, от месяца Сентеврия до месяца Августа, по уставу иже в Иерусалиме святых Лавры преподобного и богоносного отца нашего Саввы Освященнаго»; и затем: «Месяц Септемврий, имеяй дней 30. Начало индикта, сиречь новаго лета, за еже в таковой день внити Господу в соборище Иудейское и вдатися ему кнize. Исайи Пророка», – и потом в последовательном порядке, день за день каждого месяца, описываются соответственно каждому числу месяца иконописные сюжеты, то есть Святые и Праздники.

Напротив того, Подлинник Греческий сочинен по условной системе некоторым монахом Дионисием из Фурны Аграфской, около того же времени, когда составился и Русский Подлинник, то есть к началу XVII в. Как ученый-компилятор, Дионисий располагает иконописный материал в таком порядке, какой кажется ему удобнее для обозрения. Начав литературным посвящением своего сочинения имени Богородицы и приличным обращением к читателю со скромным заявлением о своем посильном труде, автор излагает его содержание в трех частях, существенно отличающихся одна от другой. В 1-й части содержатся сведения технические, имеющие предметом перевод копий с оригиналов, заготовление досок для икон, золочение и составление красок. 2-я часть, самая важная для истории искусства, содержит в себе описание всех иконописных сюжетов, но не в календарном, а в систематическом порядке: сначала описываются ветхозаветные сюжеты, начиная с изображения Девяти Ангельских чинов, Низвержения Лю-

цифера и Творения мира. Затем идут сюжеты Евангельские, начиная Благовещением и оканчивая Страстями Господними и Евангельскими притчами. Потом: Праздники Богородичные, 12 Апостолов, 4 Евангелиста, св. Епископы, Диаконы, Мученики, Пустынники, Мироносицы, 7 Вселенских Соборов и проч. Далее Чудеса главнейших святых, а именно: Архангела Михаила, Иоанна Предтечи, Апостолов Петра и Павла, Николая Угодника, Георгия Победоносца, Екатерины Мученицы и Св. Антония. Затем следует любопытный эпизод, противоречащий общей системе автора. До сих пор он неукоснительно следовал своей богословской системе, но она оказалась слишком общео и неудобною для распределения по искусственным рубрикам множества Мучеников; потому, хотя в общей системе Дионисий и поместил описание некоторых из них, но, не справившись с обширным материалом, должен был присовокупить целую главу о Мучениках же, в календарном порядке с сентября по август. 2-я книга оканчивается изображениями аллегорическими и поучительными, каковы: «Житие истинного инока», «Лествица душевного спасения и Путь к Небу», «Смерть Праведника и Грешника» и т.п. Книга 3-я имеет предметом общую систему иконописных сюжетов в применении к украшению храма, то есть какими сюжетами расписываются церковные стены и своды. Сочинение Дионисия оканчивается отрывочными статьями о происхождении иконного писания, об образе и подобии Иисуса Христа и Богородицы и, наконец, о надписях на иконах.

Основываясь на статье Греческого Подлинника о Мучениках, расположенной в порядке месяцеслова, надобно полагать, что до сочинения Дионисия могли ходить по рукам греческих мастеров иконописные руководства двоякого состава: одни содержали в себе сведения технические и описания иконописных сюжетов, вне месяцесловного порядка; другие же были расположены по месяцеслову. Но так как нельзя было под эту систему Святцев подвести все разнообразие иконописных сюжетов, то Дионисий предпочел другую, искусственную систему.

Что в Греческом Подлиннике приведено в стройный порядок, то в Подлинниках русских помещается отрывочно и случайно, как дополнение к месяцесловной системе, а именно: технические наставления о размере фигур, о золочении и раскрашивании, а также иконописные сюжеты, которые не были введены в круг месяцеслова, каковы Праздники подвижные, то есть не входящие в числа Месяцеслова: Воскресение Христово, Сошествие Св. Духа и т.д., а также Страшный суд, Св. София, Сивиллы и древние поэты и философы, лицевые изображения молитв, иконы на иконостасе и т.п.

Судя по Греческому Подлиннику, а также по дошедшим до нас западным художественным руководствам ранней эпохи, каковы сочинения католического монаха Теофила XIII в. и итальянца Ченнино Ченнини конца XIV в. (по редакции 1437 г.), — оказывается, что в раннюю эпоху на Западе, как и позднее на Востоке, искусство не отделялось строгими границами от ремесла. Как Дионисий начинает свое руководство статьями чисто ремесленного содержания, так и сочинения Теофила и Ченнини имеют предметом только ремесленную сторону производства. Сочинение Теофила состоит из трех частей. 1-я часть, имеющая предметом живопись, вся посвящена техническим статьям о красках, о письме на дереве и на стенах, о золочении, о производстве миниатюр в книгах. 2-я часть содержит наставления о стеклянном производстве, то есть как изготовлять печи для этого предмета, как делать окна и как их расписывать, — наставления, относящиеся к той цветущей эпохе готического стиля, когда расписанные стекла составляли существенную принадлежность храма. В этой же части между прочим помещены сведения о финифти и о *греческом* стекле, употребляемом в мозаиках (гл. XV). Наконец, 3-я часть посвящена производству металлическому, из железа, меди, бронзы, золота и серебра, о басемных и обронных работах, о ниелло, о закреплении и впайке в металлы драгоценных камней, о том, как делать церковные потиры, подсвешники, кадила и паникадила и другую металлическую утварь.

Ченнини, образованный уже в школе джиоттовской, будучи учеником Аньёло да Таддео, сына Таддео Гадди, известного ученика Джиоттова, хотя имеет уже ясные понятия о необходимости для художника изучать природу, знает светлотень и перспективу и свидетельствует о значительном развитии своего вкуса, но и его руководство преимущественно и собственно имеет предметом одно техническое производство: о составлении красок и их употреблении, о расписывании не только церковных стен, но и материй знамен, гербов, об украшении шлемов и щитов, лошадиной сбруи, даже о белилах и румянах и притираниях для дам. Посвящая свое сочинение собственно живописи, автор касается в нескольких статьях и скульптуры, предлагая правила лепить рельефы и снимать скульптурные портреты, как грудные, так и в полный рост.

Основываясь на сравнении с этими художественными руководствами, надобно полагать, что и в наших Подлинниках технические наставленья о левкасе и олифе, о золочении, о красках и т.п. входили уже в его древнейшие редакции, впрочем, не иначе, как случайные приложения; так что по мере распространения Подлинника в списках эта техническая часть иконописи или сокращалась, или вовсе выбрасывалась, как дело коротко известное в каждой мастерской на практике. Таким образом, наш Подлинник, при древнейших основах церковного предания, по своему месяцесловному характеру, образовавшемуся в связи с историею Церкви, представляет в развитии художественной теории явление позднейшее, нежели руководства Теофила и Ченнини, исключительно посвященные технике. Западные мастера заботятся только о производстве изящной формы; русские иконописцы стараются о приведении в известность всех иконописных сюжетов целого годовичного цикла; первые являются мастерами в своих хорошо устроенных мастерских, снабженных всеми пособиями для многосложных работ и из стекла, и из камня, и глины, и из металлов; последние, как богословы и археологи, соотнобразяются с преданиями Церкви и определяют *существо иконописного образа и подобия* изображаемых сюжетов. Как на Западе рано

воспитанное внимание к художественной технике было залогом будущих успехов в последовательном совершенствовании искусства, так у нас богословские интересы, предварив художественную технику, отодвигали ее на второй план и тем способствовали коснению русского искусства.

Вторая отличительная черта русских Подлинников от западных руководств – это раннее обособление иконописи, отлучение ее от прочих искусств, которое ведет свое начало от древнейших церковных преданий эпохи иконоборства, отделившей живопись от скульптуры, и которое впоследствии на Руси усилилось за отсутствием потребностей и средств к монументальным сооружениям из камня, украшенным всею роскошью форм архитектурных и скульптурных. На Западе, напротив того, мы уже видели в XIII в. французского архитектора, который был вместе и скульптором и живописцем. Соответственно идее о совокупности художественных форм живописи и скульптуры, составляющих нераздельные, живые члены одного архитектурного целого, так вводит своего ученика в святилище искусства монах Теофил во вступлении к 3-й части своего руководства: «Великий Пророк Давид, которого, за простоту и духовное смирение, искони веков Сам Господь, по предопределению в Своем предведении, избрал в Своем сердце и возвел в цари Своему любимому племени, утвердив его Своим Духом Святым на благочестное и премудрое управление, оный Давид, со всем устремлением ума своего предаваясь любви к своему Создателю, между прочим изрек: “Господи, возлюбих благолепие дому Твоего”. Муж, облеченный таким могуществом и глубиною разума, домом именует обиталище Небесного Царства, в котором Сам Господь в неизреченной славе своей председатель ликовствующим чинам Ангельским и к которому вызывает Псалмопевец из глубины утробы своей: “Едино просих от Господа, то взыщу: еже жити в дому Господни вся дни живота моего”; или, возгорая желанием того прибежища преданной души и чистого сердца, где Сам Господь воистину пребывает, так он молитвословит: “Дух правый обнови во утробе моей”; несомненно, возревновал он

об украшении дома Господня внешнего, то есть места для молитвы. Однако сколько ни горел он усердием быть строителем храма, но не сподобился того по причине частого пролития крови, хотя и вражеской, и все строительные запасы, золото, серебро, медь и железо завещал сыну своему Соломону. Он читал в книге Исхода, как Господь повелел Моисею соорудить скинию и поименно Сам избрал мастеров, исполнив их духа премудрости и разума и познания для изобретения и воспроизведения того дела в золоте и серебре и меди, в драгоценных камнях и дереве и во всяком роде художества; и уразумел он в благочестивом размышлении, что Господу Богу угодно такое благолепие, которого созидание промышленiem и силою Духа Святого Сам Он благоизволил предначертать, и отсюда уверовал, что без Его наития ничто не может быть воспроизведено в таком деле. Потому, возлюбленный сын мой, не обинуясь уповай совершенною верою, что Дух Господень исполнил твое сердце, когда ты изукрасил Его святой дом таковым благолепием и разновидностью художества; и дабы не входил ты в сомнение, я изложу тебе во всей ясности, как проистекает для тебя от семи даров Духа Святого все, чему бы ты в художестве ни учился, что бы ты ни помышлял и ни изобретал. От Духа Премудрости ты познаешь, что все сотворенное происходит от Бога и без Него ничто же бысть. От Духа Разума ты принял способность изобретения, в каком порядке, в какой разновидности и в каких измерениях производить разные предметы художества. По Духу Совета ты не скроешь таланта, тебе от Бога врученного, но, открыто перед всеми с смирением работая и поучая, ты неложно предъявишь его всем ищущим познать его. По Духу Силы ты стряхнешь с себя коснение лени и все, что ни предпримешь, с бодростью приведешь к исполнению в полной силе. По Духу Познания тебе дано от избытка сердца господствовать разумом (гением) и с полною уверенностью преподавать всему миру, чем ты изобилуешь в совершенстве. По Духу Милосердия ты благочестиво соразмеришь мзду за труд, чтобы ты когда-либо и сколько бы кому ни работал, да не обуяет тебя грех сребролюбия и алчности.

По Духу Страха Божия ты усмотришь, что ничего не можешь ты совершить сам по себе, без соизволения Божия, но, веруя и исповедуя и вознося молитвы, ты возложишь на милосердие Божие все, что бы ты ни делал и что бы ни замышлял. Будучи одушевлен залогом этих добродетелей, о возлюбленный сын мой, уверенно вступишь ты в дом Божий и украсишь его благолепием. Испестривши своды и стены разным художеством, различными красками, ты представишь взору как бы видение рая, веснующего всякими цветами, зрачнаго травом и лиственным и сподобляющего венцами по разным чинам души праведников, да возвеличат Творца в Его творении взирающие на свое дело и произнесут Его чудеса в создании рук Его. И не знает око человеческое, на чем остановить взор свой. Взглянет ли на своды, они испещрены, будто ковры; остановится ли на стенах – стены являют подобие рая; погрузится ли в обилие света, изливаемого окнами, – удивляется несказанной красоте стекла и разновидности драгоценной работы. Да созерцает благочестивая душа изображение Страстей Господних, и придет в сокрушение; да узрит, сколько мучений своим телам претерпели святые и какую мзду восприяли на небе, и поревнует о исправлении своей жизни; да усмотрит она, каковы радости в небе и каковы мучения в огне адском, и воспрянет надеждою ради своих добрых дел и ужаснется за свои грехи. Итак, воспрянь, добрый муж, счастливый перед Богом и людьми в этой жизни, счастливее того в будущей, о ты, трудами и искусством которого бывает приносимо столько жертв Господу Богу, воспламенись отныне вящею ревностью, и с напряжением ума своего восполни своим художеством, чего еще не достаёт между утварью дома Господня, без которой не могут быть совершаемы Божественные таинства и церковное служение, а именно: потиры, свещники, кадила, алавастры, ковши, раки святых, кресты, оклады и другие предметы, необходимые для церковного употребления. Если пожелаешь все это работать, начинай следующим порядком».

Если мастер цветущего времени готических сооружений, введши своего ученика внутрь храма, посвящает его в та-

инства глубокой идеи дома Господня и из общего впечатления целого здания извлекает художественные подробности, получающие свое значение только в целом архитектурном вместилище церковного служения, то иконописец русский, заботясь об определении иконописного цикла в своем Подлиннике, самый храм рассматривает с точки зрения месящеслова, разлагая общее впечатление архитектурного целого на иконописные подробности, расположенные по месяцам и дням, и для того в самом храме Святой Софии в Цареграде думает он видеть весь иконописный месящеслов, будто бы изображенный в нем в триста шестидесяти пределах, во имя святого на каждый день месяца. Переходом от этого византийского предания VI в. к позднейшим временам служит ему Менологий, или Мартирологий, императора Василия Македонянина, то есть предание о каких-то Лицевых Святцах, без сомнения, имеющее связь со знаменитою Ватиканскою рукописью с миниатюрами (989–1025) и с рукописью XI в. Синодальною, рисунки которой изданы Московским публичным музеем, предание, соответствующее столько же месящесловной системе Подлинника, сколько и характеру нашей иконописи, стремившейся в своем развитии к миниатюрным размерам.

Третья отличительная черта русских Подлинников состоит в определенности религиозного направления, имеющего целью ненарушимое сохранение предания, поддерживаемое в Древней Руси всеобщим уважением к священной старине. Напротив того, руководства западные, исключительно занятые усовершенствованием художественной техники и ее широким развитием в приложении к разным отраслям искусства, или уже забывают древнехристианские предания и не приписывают им особенной важности, или же с намерением вытесняют их, как неизящную старину, называя ее византийским стилем. Монах Теофил, подробно излагая наставления о производстве разрисованных стекол в окнах готических храмов (кн. 2, гл. XVII–XXI), вовсе не касается церковных сюжетов, на стеклах писанных, между тем как этот предмет имеет особенную важность в истории развития христианских идей в живописи.

Кое-где, правда, приводит он драгоценные данные для христианской археологии, но мимоходом, не придавая им особенной важности, между техническими подробностями самого производства работ; как, например, об изображении на кадилах четырех райских рек в виде человеческих фигур с урнами, о символике двенадцати окон, украшающих эту утварь, и о соответствии двенадцати драгоценных камней двенадцати апостолам (кн. III, гл. LIX и LX). **Ченнини, гордясь тем, что образовался в школе Джотто**, в самом начале своего сочинения ставит на вид, что этот великий художник претворил живопись из греческой в латинскую и обновил ее (гл. I), то есть дал ей такое направление, по которому она беспрепятственно могла развиваться и идти вперед. Соответственно этому новому направлению, итальянское руководство, сверх изучения образцов лучших мастеров, рекомендует живописцам уже копирование с натуры: «Возьми во внимание, что самое совершеннейшее руководство, какое только возможно, и лучшее кормило – это триумфальные врата копирования с натуры (по вычурному выражению итальянского живописца XIV в.). Оно выше всех других образцов, и смело веряйся ему, и особенно когда почувствуешь в себе охоту делать рисунки. Не пропускай дня без того, чтоб чего-нибудь не срисовать, хотя бы какую малость, и это принесет тебе великую пользу» (гл. XXVIII).

Напротив того, Русский Подлинник, не рассчитывая на успехи в будущем и не догадываясь о пособиях натуры для искусства, свои образцы видит в отдаленном прошедшем. Он гордится своею связью со временами Юстиниана, соорудившего в VI в. Святую Софию Константинопольскую, и с уважением относится о позднейшей иконописи афонской. Как Ченнини вменяет в заслугу главе своей школы национальное стремление к созданию живописи *латинской*, то есть не только католической, но и итальянской, так и наши Подлинники, с тем же национальным сознанием, стоят за Византию, возводя к ней свое родное, русское. Для итальянца латинское или итальянское однозначительно с обновлением и развитием вперед; для Русского Подлинника византийское есть совокупность тех

первобытных преданий, которые во всей чистоте стремятся сохранить это руководство в назидание русским мастерам.

Эти предания состоят в следующем: во-первых, писать подобия священных личностей в том отличительном характере, как это завещано в писаниях и на древнейших иконах, то есть относительно возраста и стана целой фигуры, оклада лица, глаз, волос на голове, бороды взрослых и старых мужских фигур, а также относительно одежды и других отличительных подробностей, завещанных преданием. Во-вторых, писать праздники и другие священные события так, как принято искони; так что в этом отношении русские Подлинники предлагают подробности, по большей части согласные с древнейшими памятниками искусств не только византийского, но и вообще древнехристианского, например:

Благовещение. С древнейших времен изображалось это событие в трех моментах: Благовещение на колодце, Благовещение с веретеном и Благовещение во храме, иногда за чтением Св. Писания. В новейшее время первые два сюжета принято называть *Предблаговещеньем* в отличие от последнего, которому собственно дают название Благовещения. В этом последнем сюжете Богородица или сидит – по самым древнейшим переводам, как, например, на мозаике Либериевой V в., или стоит – по менее древним. Благовещение на колодце изображено между другими сюжетами на диптихе VI в., сохранившемся на окладе Евангелия Миланского собора, в ризнице; Богородица с веретеном или с пряжей – на византийских миниатюрах и мозаиках от IX в. и позднее, а также на мозаике в Киево-Софийском соборе. На левой створке складной иконы Богородицы Петровской, не позднее 1520 г., в Сергиевой Троицкой ризнице изображены два момента Благовещения: во-первых, на колодце, то есть Богородица стоит у настоящего колодца в античной форме урны и, черпая воду, обращается назад к Архангелу; и во-вторых – Благовещение в храме, где Богородица представлена сидящей. Так же сидит она перед Архангелом в изображении Благовещения на металлических вратах суздальского собора Рождества Богородицы. По боль-

шаковскому списку Подлинника XVII в., с приложением лицевых изображений, значится так: «Архангел Гавриил пришел, стоит пред полатами; потом в самих полатах. На нем риза багряная, светлая, испод лазорь. Богородица стоит или сидит; а вверху Саваоф; от него исходит Дух Святый на Богородицу. А иногда пишется: Богородица стоит на колодце в горах, а позади полаты; а в те поры Ангел, слетая сверху, благовестит Богородице, а Она оглянулася. *А то есть сущее Благовещение.* На Гаврииле риза бакан, дичь, испод лазорь; полата вохра; у Богородицы в правой руке шелк, а в левой веретено. Между палатами город Киев. Архангел со скипетром». На Миланском диптихе вместо колодца представлен источник, свергающийся с горы. Богородица стала на колени, чтоб удобнее почерпнуть воды, и, согласно нашему Подлиннику, оглядывается на благовествующего Архангела. Любопытен в Подлиннике анахронизм в помещении Киева позади Богородицы, может быть, указывающий на киевский перевод этого изображения и, во всяком случае, характеризующий национальное чувство наивного благочестия наших предков.

Рождество Иисуса Христа. По тому же Подлиннику: «Три ангела зрят на звезду, у переднего риза багряная, а у двух других бакановая. Ангел благовестит пастырю: риза киноварь, испод лазорь; на пастухе риза бакан. Пречистая лежит у вертепа: риза багор. Младенец Спаситель лежит в яслях, повитый: ясли вохра, вертеп черный, а в него глядит конь, до половины, с другой стороны корова, тоже до половины. Над вертепом три ангела. Гора вохра с белилом. С правой стороны волхвы поклонились. Их трое: один стар, борода Власиева, в шапке, риза празелень, испод киноварь; другой средних лет, борода Космина, в шапке же, риза киноварь, испод дичь; третий молод, как Георгий, тоже в шапке, риза багор, испод дичь, лазорь; а все по сосуду держат в руках. Под ними гора – вохра, а в горе вертеп, а в вертепе сидит Иосиф Обручник на камне: седой, борода апостола Петра: риза празелень, испод бакан; одною рукою закрылся, а другою подперся. А перед ним стоит пастырь, седой, борода Иоанна Богослова, плешив, риза – козлятина мохната,

лазорь с чернилом, в одной руке три костыля, а другую протянул к Иосифу. За ним пастырь молодой, риза киноварь, а гонит коз и козлов, черных и белых и полосатых. Гора вохра; у подолия горы сидит баба Соломея: риза спущена до пояса, испод белило, руки голы; одною рукою держит обнаженного Христа, а другою в купель омочила; девица наливает в купель воду сосудом; риза киноварь, испод лазорь». Если мы будем сличать это подробное описание сюжета, довольно осложненного эпизодами, с памятниками древнейшими, то должны будем довольствоваться сходством по отдельным частям и тем более потому, что к Рождеству наших Подлинников присовокуплен отдельный сюжет – Поклонение волхвов, который еще в X в. не входил в икону Рождества, что явствует из Менология императора Василия (989–1025), в котором под 25-м числом декабря помещены на отдельных миниатюрах, на одной – Рождество, на другой – Поклонение волхвов. Впрочем, уже самое приурочение этого последнего сюжета ко дню Рождества Христова послужило впоследствии поводом к совокуплению обоих сюжетов на одной иконе, что и встречается уже на мозаиках XII в., как сейчас увидим. Восходя к древнейшей эпохе, встречаем изображение Рождества в самом малосложном виде, как, например, в том же Миланском диптихе VI в.: Христос в яслях, позади осел и бык, по сторонам сидят Богородица и Иосиф. Касательно Богородицы надобно заметить, что она издревле изображалась двояко: или сидящею, или лежащею. К VI в. относится одна полукруглая камея, на которой, согласно нашему подлиннику, Богородица изображена лежащею; с одной стороны сидит Иосиф, с другой идут волхвы. По исправленной позднейшей редакции, и наш Подлинник, как увидим ниже, представляет Богородицу сидящею, находя неприличным изображать ее с намеком на болезненное состояние родильницы. Касательно вертепа существовало тоже два мнения. По одному, вертеп – это пещера, вырытая или образовавшаяся в горе, по другому – это ветхий навес, служивший хлевом для домашнего скота. Уже в VI в. искусство разделилось по этим двум мнениям: на Миланском диптихе Христос в яслях под навесом

хлева; на камее навеса не видеть. Наши Подлинники держатся того мнения, что Христу приличнее было родиться в вертепе, как бы нерукотворно образовавшемся в горе. Так же изображается эта подробность на миниатюре в Менологии императора Василия, только Богородица сидит; но вообще вся эта миниатюра представляет замечательное сходство с описанием в нашем Подлиннике. Те же три ангела, тот же старик пастух в мохнатой козлятине, та же позиция сидящего Иосифа, подпершего голову рукою, та же Соломея, только нет ее подружки-девицы, которую, впрочем, ожидает стоящий возле купели сосуд. Из древних памятников византийского искусства особенно близка к нашему Подлиннику приложенная здесь под № I, в снимке с фотографической копии, средняя часть диптиха, из слоновой кости, IX или X в., хранящаяся в Ватиканском музее. Незначительная разность состоит только в том, что старик в мохнатой козлятине не стоит перед Иосифом, как в Подлиннике, а, опираясь на костыль, идет, ведомый юношескою фигурою. Чтобы показать наглядно, как однажды установившийся сюжет удерживается в церковном искусстве в течение столетий, здесь же приложен снимок с одного из изображений на металлических воротах базилики Св. Павла в Риме, деланных в XI в. в Цареграде, а под № 6 – из рисунков, украшающих металлические же ворота суздальского собора Рождества Богородицы, XIII в. С переводом русских Подлинников согласуются византийские мозаики XII в. в Сицилии, так что с Рождеством соединено и Поклонение волхвов, именно в Дворцовой капелле, где волхвы изображены едущими, но Богородица сидит у яслей, а в соборе Монреалья – Богородица лежит, но волхвов нет.

В такой же мере можно бы доказать сличением с древнейшими памятниками первобытности и всех других редакций праздников, описанных в наших Подлинниках, но тогда эта статья превратилась бы в Иконописный Подлинник. Достаточно будет присовокупить, что греческий Подлинник Дионисия, изданный Дидроном, предлагает не только значительные отклонения от наших, но и очевидные подновления. Так, в Благовещении принята в нем только одна редакция,

именно Богородица с веретеном; а в Рождестве хотя упомянуты пастухи и волхвы, но нет ни старика в мохнатой коже, ни Соломеи с купелью. Богородица и Иосиф стоят на коленях перед Иисусом, лежащим в яслях. Иосиф скрестил руки на груди. Впрочем, согласно русским преданиям, событие совершается в пещере, а не в хлеву.

Если и этот значительно позднейший и во многом недостаточный Подлинник Греческий западные археологи так высоко ставят в рассуждении первобытности иконописных преданий, то какой богатый материал они могли бы извлечь из Подлинников русских для определения сюжетов христианского искусства самых древних времен! Именно в этом-то и состоит высокое достоинство нашей иконописи, что она даже в XVII в. не только не забыла основных преданий, но, собирая и обрабатывая их в Подлиннике, сохранила во всей чистоте. Будучи недостаточна и погрешительна собственно в художественном отношении, она создала свою силу в отношении мысли и предания и свои небогатые внешние формы очертаний и красок перевела на слова в толковых текстах Подлинника; так что в этом смысле Иконописный Подлинник можно назвать высшим проявлением исторического развития нашей иконописи, шедшей всегда более по пути предания и мысли, нежели совершенствования художественной формы.

Так как в истории самой иконописи русской не могли образоваться художественные личности (хотя и дошло до нас много имен иконописцев), то и Подлинник, кроме предания, не знает и не хочет знать личного авторитета в деле иконописания. Не ссылаясь ни на какую художественную знаменитость, он беспрекословно повелевает мастеру писать икону так-то и так-то; иногда прибавляет: «*А инде писано так-то*»; или: «*Можно писать и так-то*».

Как сама иконопись русская шла своим ровным путем, не подчиняясь личному влиянию отдельных художников, так и Подлинник обязан своим происхождением и развитием совокупной деятельности иконописцев. Только время от времени какой-нибудь писец собирал в одно целое или приводил в по-

рядок накопившиеся по разным рукописям материалы. Некоторые из рукописей указывают на 1658 г., другие на 1687 г. как на время составления одной из таких редакций. В течение всего XVII в. расходясь во множестве рукописей по мастерским, Иконописные Подлинники потерпели значительные изменения в подробностях, хотя и оставались верны основным началам и в них между собою сходствовали. Главнейшие видоизменения в истории русского Подлинника оказались в следующем:

1) Так как Толковые Подлинники произошли от Лицевых, то древнейшие тексты, имевшие своим назначением сопровождать рисунки, отличаются краткостью; так что те описания в Толковых Подлинниках, которые касаются только колорита одеяний, обязаны своим происхождением, очевидно, надписям на Подлинниках Лицевых, состоявших в рисунках нераскрашенных. Таково, например, описание Преображения (6 авг.) в кратком филимоновском Подлиннике: «На Илье риза празелень, на Моисее багор; под Спасом гора празелень; под Ильею и Моисеем гора вохра с белилами и киноварь; на Иоанне риза багор, на Иакове риза празелень, на Петре вохра». И только. Иные сюжеты вовсе не описываются, или потому что признаются общеизвестными, или потому что состав их очевиден из рисунка в Подлиннике Лицевом. Например, под 6 декабря, о Николае Угоднике, по краткому филимоновскому Подлиннику: «Николае образом и брадою всем знаем есть, риза багор, пробел лазорь, испод лазорь с белилами». По моему краткому: «Образом сед, браду имея притугу круглу» – и только. Но по подробному с Лицевыми Святцами изображен уже полный иконописный тип, согласный с вышеприложенным снимком с древней иконы: «...сед, борода невеличка, курчевата, взлыз, плешат, на плечи мало кудерцев; риза багор, пробелен лазорем, испод набело лазорь; в одной руке Евангелие, другою благословляет». Не находя нужным входить в описание иконописных типов, древнейшей редакции Толковый Подлинник ограничивается или кратким месяцесловным указанием, или историческими данными, не входя в описание самой иконы. Для примера беру вышеприведенное описание Рожде-

ства И. Х., заимствованное из Подлинника более развитого, по редакции позднейшей. В древнейших редакциях это событие или только означает месяцесловно, как, например, по рукописи г. Филимонова: «Рождество еже во плоти Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Родися плотию на земли Господь наш Иисус Христос в лето 5505» (вм. 5508) – и только; или, как в моей рукописи, предлагаются одни исторические данные, без иконописных подробностей: «Еже по плоти Рождество Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Бысть в лето 5500 (sic), егда исполнившимся 9 месяцев от безсеменного зачатия Его, изыде повеление от Кесаря Августа написати всю вселенную, и послан бысть Кирией во Иерусалим и в Вифлеемские пределы сотворити написание. Взыде Иосиф Хранитель Богородицы и с Нею, еже написатися в Вифлееме. И хотяше родити Девнца, и не обретае хранины множества ради людей, и вниде во убогий вертеп и тамо роди нетленно Господа нашего Иисуса Христа, и пови Его яко младенца всяческих содетеля, и положи его в безсловесных яслях, иже хотящего нас избавити от безсловесия». В погодинском Подлиннике XVII в. Рождество описано довольно подробно, с волхвами, с бабою (Соломеею) и девицею, занятыми умовением Младенца-Христа, с пастухом, с трубою, но без характеристической одежды – мохнатой козлятины. Что же касается до многих других праздников, то они означены самыми краткими месяцесловными оглавлениями; например, под 25 марта: «Благовещение Пресвятой Владычицы нашей Богородицы Приснодевы Марии. Гавриил риза багор дичь» – и только. Под 15 августа: «Успение Пресв. Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии», – и только. Таким образом, согласно своей месяцесловной системе, Подлинник в древнейших редакциях ограничивается иногда одними только месяцесловными известиями.

2) Краткие иконописные сведения ранних Подлинников стали распространяться подробностями в позднейших. Например, под 24 ноября, о великомученице Екатерине, по моему краткому Подлиннику: «Святыя Великомученицы Екатерины. Постради в лето 5804: риза лазорь, испод бакан,

в деснице крест». По краткому г-на Филимонова: «На Екатерине риза лазорь, испод бакан, в правой крест, левая молебна, персты вверх». По позднейшим редакциям: «...на голове венец царской, власы просты, аки у девицы, риза лазорь, испод киноварь. Бармы царския до подоля, и на плечах, и на руках; рукава широки. В правой руке крест, а в левой свиток, а в нем пишет: “Господи Боже, услыши мене, даждь поминающим имя Екатерину отпущение грехов и в час исхода его, проводи его с миром, и даждь ему место покойно”».

3) В описании одной и той же иконы, одного и того же перевода ее или одной и той же редакции Подлинники могли различествовать по различному способу описания и по различию точек зрения описывавшего. Мы уже видели различие Подлинников в описании Рождества Христова. Кроме приведенного выше подробного описания, сличенного с древнейшими памятниками, встречается в Подлинниках не поздней редакции и другое столь же подробное описание, вообще сходное по предмету описания, но различное по точке зрения описывавшего. А именно, в одном из моих Подлинников: «Три Ангела Господня зрят на звезду: переднему риза лазорь, второму бакан, третьему празелень; а четвертый ангел Господень пастырю благовестит: риза на нем киноварь, испод лазорь; на пастухе риза бакан. Волсви принесоша ему дары: на старом волсве риза вохра с белилы, на втором риза лазорь, испод бакан, на третьем киноварь, испод празелень. *Колтаки на них аки на трех отроках* (то есть фригийские шапочки, подробность, согласная с древнехристианскими и древними византийскими изображениями). На другой стороне вельми наклонен ангел Господень, рукою благословляет пастыря: риза киноварь, испод лазорь; а под ним стоит пастырь с *трубою* (как в погодинском Подлиннике): риза на нем бакан пробелена лазорью. А Богородица и со своим Предвечным Младенцем. А под Богородицею стоит девица наклонна, льет воду кувшинцем в сосуд, а руки у нее по локти голы, а на ней риза празелень. Пред нею сидит баба Соломея, а у нее на коленях (пропущено: вероятно, Христос-Младенец); а сидит на стуле баба, на ней риза бакан,

лазорью пробелена, испод – срачица до поясу; на голове куколь с празеленью. А против бабы сидит Иосиф на камени, а против него стоит пастырь, стар, во овчей власенице с посошком, а посошок суковат. Плешив». Еще пример: выше было указано, как описание Преображения сначала вошло в Толковый Подлинник с надписи Подлинника Лицевого. Это краткое описание, конечно, не могло удовлетворить иконописцев, и потому они стали означать подробнее все это событие, и тогда как по взгляду на сюжет, так и по способу описания Подлинники естественно должны были между собою разойтись, хотя в сущности предмета и сходились. Так, в одних списках, как в моем кратком, значится: «Спас стоит на горе, гора празелень бела, ризы на Спасе белы, и около Спаса бело. С правой стороны Спаса стоит Илия Пророк, сед, волосы с ушей, косматые, борода густая косматая, риза празелень, молебен ко Спасу. По другую сторону Спаса стоит Моисей, рус, плешив, борода как у Космы Бессребренника, риза бакан, испод лазорь, молебен ко Спасу, в руках скрижали; а под Ильею и Моисеем гора санкир светел. Из-за той горы Апостолы ниц лежат, на горе пали, скорчились. Под Спасом Апостол и Евангелист Иоанн Богослов, млад, кудреват, риза бакан, испод лазорь. По правую сторону Иоанна под Ильею Петр Апостол, риза вохра, испод лазорь, пал на горе, а смотрит на Спаса; а по другую сторону Иоанна брат его Иаков, рус, борода как у Космы Бессребренника, риза празелень, испод лазорь». В других списках, как в подробном филимоновском, обращено внимание на положение Апостолов, павших на горе, именно: «Спас в облаке, одеяние белое, рукою благословляет, в другой свиток. С левой стороны Спаса стоит Илия Пророк, смотрит на Спаса, с другой стороны Моисей, в руках у него скрижали каменные, как книжка. Петр под горою лежит, Иоанн на камне пал, а смотрит вверх, Иаков головою оземь, а ноги вверх, закрыл рукою лицо свое. На Илии риза празелень, на Моисее багор, на Иакове празелень, на Петре вохра, на Иоанне киноварь».

4) Различия переводов или редакций икон внесли новые разности в списки Подлинников. Так, под 16 августа, Перене-

сение от Едеса в Царьград Нерукотворенного Образа Иисуса Христа, в кратких Подлинниках, как в погодинском XVII в. и в моем, описано только по одному переводу, а именно: «Ангел Господень держит на убрусе Нерукотворенный Образ обеими руками против груди; на ангеле риза бакан, испод лазорь». В других списках, как в Подлиннике Большакова с лицевыми изображениями, и в подробном филимоновском, на первом плане редакция с царем Авгарем, и при том в двух видах, и потом уже редакция с Ангелом. А именно: «Апостол млад, держит убрус с изображением Спаса. Перед ним стоит царь в венце, сед, как Давид Пророк, рукою крестится. За ним одр и постеля, а за одром стоят князья и бояре, два старые, а третий молодой. За ними царица, как Елена. За Апостолом стоит Святитель с книгою, как Власий; за ним три попа, русые, средний молодой, а за ними город, в городе церковь и большая палата о трех каморах. Некоторые же пишут у царя Авгаря в правой руке свиток, а в нем писано: “Божие видение, Божественное чудо”; а в левой руке другой, а в нем писано: “Христе Боже, иже на Тя надеяйся не отщется никогда же”. А инде пишут: “Ангел Господень держит на убрусе Спасов Образ Нерукотворенный”, а на Ангеле риза бакан, испод лазорь». Следующий пример в описании *Иоанна Постника* (2 сент.) дает ясное понятие о постепенном осложнении Подлинника, и вследствие того о внесении в него разноречий. По краткому Подлиннику филимоновскому и погодинскому: «Иоанн образом и ризою, как Василий Кесарийский, бороною покороче». В моем кратком: «...сед, борода менее Афанасьевой, волосы с ушей; а инде пишется: образом и ризою, как Василий Великий, борода покороче». В подробном большаковском, с Лицевыми Святцами: «...сед, борода Сергия Радонежского; а инде пишется: рус, борода с Васильеву Кесарийского, покороче; риза белая крещатая, а инде пишется преподобническая». Сравнение одного и того же подобия с разными иконописными типами, то с Василием Кесарийским, то с Афанасием Александрийским, то с Сергием Радонежским, ясно указывает, как развивались наши Подлинники по различию воззрений составителей. Эти раз-

личия естественно должны были привести к противоречиям, которые замечены были старинными иконописцами в Подлиннике уже в конце XVII в.

5) Кроме этого, так сказать, внутреннего развития наших Подлинников, состоявшего в более или менее подробном описании одного и того же сюжета, по одной или по разным редакциям, эти руководства осложнялись извне, то есть умножением самих статей иконописного месящеслова, посредством внесения в него новых сюжетов или новых личностей, которых сначала в Подлиннике не было, потому что наша иконопись шла об руку с историей Русской Церкви, и по мере распространения чествования русских святых и приведения их в общую известность распространялись и Подлинники внесением в них *новых* русских святых. В этом отношении особенно важен Подлинник гр. Строганова, с присовокуплением к нему статьи о прибавочных новых чудотворцах, которая прямо указывает на то, чего недоставало древним редакциям и что потом вошло в редакции позднейшие, не только в подробные, но и в краткие. Потому в самой заглавии краткого филимоновского списка уже присовокуплено (синаксарь праздникам и святым): «Еже в сей нашей Рустей стране просиявшим святым, паче рещи иже в нынешнем роде толико попремногу Богови угодивших, яко светило сияти, по многим местом различны же чудодействы, благодатию Святаго Духа во всем мире иже именуем *новые чудотворцы*», то есть позднейшие из русских святых, не только XVI и XVII столетий, но некоторые и более древние.

6) Еще более внешнее осложнение Подлинника, но в той же мере согласное с потребностями Церкви, состояло в присовокуплении к нему описания сюжетов, которые могут быть введены в месящесловную систему, но которые в иконописном цикле занимают такое же важное место, каковы: Воскресение Христово, Страсти Господни и другие сюжеты, упомянутые выше. Так как весь обширный цикл разных наименований икон Богородичных определился очень поздно, к концу XVII в., то и эта статья помещается в Подлинниках отдельно, не введенная в общую систему месящеслова. На-

конец, к этому же разряду прибавочных статей принадлежат различные наставления иконописцам, частью технические, о красках, золоте, левкасе и проч., частью богословские и нравственные и частью художественные, о размере человеческой фигуры, о типах Христа и Богородицы и т.п.

Окончательная обработка Подлинника, относящаяся уже к началу XVIII в., определилась историею иконописи в связи с историею Церкви, так же как его первые начатки и постепенное развитие.

Сколько ни была удовлетворительна русская иконописная система в отношении религиозном, она, по самым принципам своим, не допуская художественного совершенствования, носила в себе такие элементы, которые тотчас же должны были обнаружить ее недостатки и слабые стороны в отношении художественном, как скоро древнерусская жизнь, оказавшись несостоятельною в своем одностороннем, исключительно национальном развитии, стала пользоваться плодами чужой, западной цивилизации. Это совершилось во второй половине XVII в. и в истории искусства совпало с религиозным переворотом отпадения от господствующей Церкви секты староверов, или старообрядцев. Царь Алексей Михайлович, любивший иноземные потехи, не удовлетворялся русскими иконописцами и вызвал для украшения своих палат иностранных мастеров, которые расписывали их ландшафтами и перспективами и снимали портреты¹. Иконопись не могла удержаться в тесных пределах своей бедной техники и, вместе с ее усовершенствованием, стала терять оригинальность и в композиции, подновляя древние переводы заимствованиями из западных печатных листов, из иностранных лицевых изданий и с гравюр. Колорит стал цветистее и сочнее, кисть размашистее, свободнее. Этот новый стиль в нашей иконописи известен под именем *фряжского*, в который перешли позднейшие школы строгановская и царская. Во главе этого нового направления школы *царской* явился замечательный по своему времени художник, Симон Ушаков, ко-

¹ Забелин. Домашний быт русских царей, 1, 122–143.

торый писал не только иконы, но уже и мифологические сюжеты, как, например, изображение богини мира и бога войны для заглавного листа московского издания «Истории о Варлааме и Иоасафе-Царевиче» 1681 г. Как тогдашняя русская литература наводнялась западными легендами и повестями в сочинениях Иоанникия Галытовского, Антония Радивиловского, Симеона Полоцкого, даже самого Димитрия Ростовского, так и русские мастера с жадностью новизны бросились на иностранные гравюры, переделывая их на свой лад и видимо усвершенствуясь в технике и образуя свой вкус, как, например, это можно видеть в гравированных листах Страстей Господних, икон богородичных и проч. Из школы Ушакова вышли искусные граверы, которые в многочисленных экземплярах распространяли между русскими новый, более изящный стиль. Наконец, в этой же школе образовался живописец Иосиф, который в своем послании к Симону Ушакову излагает художественную теорию русской иконописи, согласную с преданиями Православной Церкви и с существом иконописи и основанную на национальных преданьях «Стоглава», но направленную уже против недостатков иконописи в отношении художественном, которые этот благочестивый иконописец и вместе последователь нового, западного направления полагает устранить изяществом и естественностью в очертаниях и колорите, то есть образованием вкуса и изучением природы. Так как наша иконопись в своей истории шла нераздельно с судьбами Церкви, то автор этой теории, становясь на сторону Патриарха Никона, ведет полемику с партией староверов, в которой преследует неподвижность замкнутой в себе самой национальности, вследствие чего иконопись доведена была до безобразия ремесленного, дюжинного производства; и, отдавая полную справедливость западному искусству, он не видит препятствия в помещении иностранных художественных произведений в православных церквях, буде они согласны с духом нашей иконописи.

Такой переворот в истории русского искусства необходимо должен был оказать свое действие на судьбу Иконопис-

ных Подлинников, на которые школа ушаковская бросила тень, как это явствует из слов того же иконописца Иосифа: «Что сказать о подлинниках тех? У кого они есть истинные? А у кого из иконописцев и найдешь их, то все различны и не исправлены и не свидетельствованы».

Вследствие раскола в самой иконописи должны были и Подлинники разделиться на две главные редакции. Одна, не отступая от старины и твердо держась своеземного, получила характер *старообрядческий* в так называемом Подлиннике Клинцовском; другая, исправленная и проверенная по церковным источникам и сближенная с русскою литературою последних годов XVII столетия, имеет целью ту идеальную красоту, о которой так красноречиво говорит в своей теории ученик Ушакова.

Редакция старообрядческая, в противодействие западному влиянию, не преминула охранить себя следующим правилом, внесенным в упомянутое уже выше наставление иконописцам, в Подлиннике Большакова с Лицевыми Святцами: «От неверных и иностранных Римлян и Арменов икононого воображения Православным Христианам приимати не подобает; аще ли же по некому прилучаю от древних лет где обрящется в наших странах, верных, рекше в греческих или в русских, а вообразуемо будет после расколу церковного, еже Греком с Римляны, и тогда, аще и зело иконное изображение есть по подобию и хитро, поклонения же им не творити, понеже от рук неверных воображени суть, но совесть их нечистоте подлежит».

Редакция клинцовская есть не что иное, как Подлинник *Сборный*, в котором за основу принята подробнейшая из прежних редакций, состоящая из описания разных переводов икон, хотя бы друг другу и противоречащих, и для удобства на практике систематически снабженная месяцесловными сведениями о святых и о праздниках при каждом числе месяца, с присовокуплением разных прибавочных статей технического, богословского и художественного содержания¹.

¹ См. ниже о Подлиннике XVIII в.

Подлинник, возникший на принципах школы ушаковской, хотя и вносит в свой состав много новизны, но тем не менее в своих основах остается верен существу иконописных преданий. Желание одушевить изображаемые лица красотой и выражением придает его описаниям некоторую поэтичность. Для примера приводятся сюжеты, описание которых по древнейшим редакциям уже известно читателю.

Благовещение. «Архангел Гавриил пришед стоит пред храминою, помышляя о чудеси, како повеленная ми от Бога совершати начну. Риза на нем киноварная, багряная светлая, испод лазорь. Главою поник долу умиленно. И вшедши в палату, стоит перед Пречистою с светлым и веселым лицом, и благоприятною беседою рек к Ней: Радуйся, Обрадованная, Господь с Тобою. В руках держит скипетр. Пречистая сидит, а перед нею лежит книга разогнутая, а в ней написано: “Се Дева во чреве зачнет и родит сына, и наречеши имя Ему Еммануил”. Верхняя одежда багор тмяной, испод лазорь. Одна палата вохра, а где Богородица сидит, полата празелень. Вверху на облаках Саваоф: от Него исходит Дух Святый на Богородицу. Другой перевод писать Благовещение: Пречистая Богородица стоит над колодцем; оглянулась кверху на Архангела, в руке держит сосуд. Архангел, летя сверху, благовестит Богородице».

Рождество Иисуса Христа. После описания сюжета и за выпискою из Четий-Миней Дмитрия Ростовского и из Кирилловой книги о волхвах, присовокуплен следующий критический взгляд на предание Подлинника: «Во многих Подлинниках пишется, что Пречистая лежит в вертепе при яслях наподобие мирских жен по рождении. Еще же и баба Соломия оmyвает Христа, а девица подает воду и льет в купель. Подражая этому, древние иконописцы, которые мало знали Священное Писание, так писали и иконы, и нынешние некоторые грубые невежды тому же подражают. Но Пречистая Дева Богородица родила непостижимо и несказанно, прежде рождества Дева, и в рождестве Дева, и по рождестве опять Дева, и не требовала бабиного служения, но Сама родительница и

рождению служительница; Сама родила, Сама и воспелена-ла; благоговейно осязает, обнимает, лобзает, и подает сосец: все дело радости исполнено, нет никакой болезни, ни немощи в рождении». Итак, по этому Подлиннику, Богородица не лежит, а сидит при яслях.

Преображение. Для полноты картины описание начинается выпискою из Евангелия: «Поят Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возведе их на гору высоко едины, и преобразился пред ними, и просветися лице его яко солнце, ризы же его быша белы яко снег: и се явистася им Моисей и Илия с ним глаголюще: и облак светел осени их. И се глас из облака глаголя: Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Нем же благоволих. Того послушайте», и т.д. Затем: «Преображение Господне было месяца Августа в 6-й день, перед воссиянием утренней зари, а не так, как написал Кирилл Транквиллион, что Преображение было перед вольным его страданием во вторник, перед Великим Пятком.

А пишется Преображение так: Фаворская гора изображена высока; на ней Христос на светлом облаке, лицо Его как солнце, ризы Его белы как свет, на все стороны от Него блистание, то есть свет, простирающий солнечные лучи и на апостолов. По сторонам Спасителя Моисей и Илия Пророк. Илия от живых, Моисей от мертвых; на Илии риза празелень, на Моисее багряная. Апостолы на горе пали ниц. Петр зрит на Христа, лицо рукою закрыл, риза на нем вохряная, испод лазорь. Иоанн на колени пал, лицом на землю, риза на нем киноварная, испод зеленый. Иаков пал головою оземь, ноги вверх; лицо свое закрыл, риза лазоревая».

Таково последнее слово наших Подлинников. Связь этой новейшей редакции со школою ушаковскою не подлежит сомнению, как это можно заключить из сравнения предложенных описаний со следующими словами иконописца Иосифа: «В изображении Благовещения Архангел Гавриил предстоит. Дева же *сидит*. Как обыкновенно представляется Ангел во Святыя Святых, так и Архангелово лицо пишется световидно и прекрасно, юношеское, а не зловидно и тмообразно.

У Девы же, как повествует Златоуст в слове на Благовещение, лицо девичье, уста девичьи и прочее устройство девичье. В изображении Рождества Христова видим *Матерь сидящу*, отроча же в яслях младо лежаще; а если отроча младо, то как же можно лицо его мрачно и темнообразно писать? Напротив того, всячески подобает ему быть белу и румяну, паче же лепу, а не безлепичну, по Пророку, глаголящему: “Господь воцарися и в лепоту облечеся”», и т.д. Впрочем, и этот новый Подлинник, вызванный историческою потребностью – придать иконописи красоту и выражение, а прежние Подлинники очистить от разноречий и неурядицы, – не только не достигал своей цели, но и впадал в ошибки, даже в своей критике, направленной к очищению старой иконописи от недостатков. Относясь к старине враждебно, он не умел оценить ее преданий и часто их игнорирует, как, например, в описании Благовещения он упустил такой общераспространенный и освещенный давностью перевод этого сюжета, как перевод Благовещения с веретенем. Полемизируя с невежественною стариною, он становится иногда в явное противоречие с преданиями древнехристианского и византийского искусства: как, например, безусловно порицает в иконе Рождества Христова лежащее положение Богородицы, между тем как с древнейших времен, как мы видели, Богородица изображалась в этом сюжете и сидящею и лежащею.

Церковный раскол, отразившийся в исторических судьбах иконописи и в литературе Подлинников, и доселе лежит тяжелым бременем на русском искусстве. Староверы стоят за древнюю иконопись и отдают безусловное предпочтение ее произведениям, предшествующим Патриарху Никону, высоко ценя старые школы – новгородскую, московскую и особенно строгановскую, и бросая тень на школу царских иконописцев и на школу фряжскую. Православные, в противодействие староверам, относились равнодушно к старой иконописи, и, приученные к нововведениям школою фряжскою, легко примирались с живописью академическою, сгладившею в иконописании, под влиянием чуждых образцов, все основные предания византийско-русской иконописи. Это западное вли-

яние особенно было вредно и в своих крайностях доходило до бессмыслия потому, что оно оказалось у нас в XVII в., то есть в ту неудачную для западного искусства эпоху, когда господствовали в нем манерность и ложный классицизм и когда религиозную искренность заменила напыщенная сентиментальность. Вот причина, почему с того времени наши храмы стали наполняться живописными произведениями, лишенными религиозного воодушевления, холодными и бедными по мысли в композиции; хотя правильными относительно натуры, но манерными и театральными, так же мало удовлетворяющими религиозному чувству и мысли, как и эстетическому вкусу. Русским живописцам нашего времени предстоит решение трудной задачи – выйти из этого бессмыслия и безвкусия, завещанного XVIII в., и строго отделить живопись церковную, или иконопись, от живописи исторической и портретной. В последней они могут, не затрудняя себя, следовать по пути современного развития цивилизации и искусства на Западе; но в первой их ожидает завидная участь быть вполне оригинальными творцами, в приложении к национальным потребностям всех пособий не только развитой художественности, но и науки, для того, чтоб церковное искусство и в наше время, как давно прежде, не только вдохновляло к молитве, но и поучало своими мыслями.

ПОДЛИННИК ПО РЕДАКЦИИ XVIII ВЕКА

I

Не одна народная словесность, доселе живущая в устах русских людей, может служить источником для изучения нравов, обычаев и верований Древней Руси. И литература книжная нашего времени, и особенно XVIII в., несмотря на решительный перелом в ее судьбе при Петре Великом, представляет нам множество точек соприкосновения Руси обновленной с Русью старою. Не говоря о литературе церковной, в тесном смысле этого слова, можем указать на целый ряд так называемых *народных книг*, лубочных изданий и т.п., в которых явственно чувствуется эта связь Древней Руси с новою литературою. В XVIII в. печаталось много произведений, которых сочинение относится к эпохе, предшествовавшей преобразованию. Не только в лубочных изданиях сказок, но и в таких книгах, как «Письмовник» Курганова, «Совестдрал» (немецкий «Eulenspiegel»), «Похождения Ивана, гостинаго сына», еще веет Древнею Русью.

К таким же сочинениям, связывающим новую Русь со старою, принадлежит Подлинник, или руководство для живописцев. Эта связь, представляемая подлинниками, тем важнее, что касается не одной литературы.

Возрождение древней религиозной живописи, о котором многие теперь думают, сопряжено на Руси с меньшими

затруднениями, нежели у народов западных. Старая иконописная школа, глубоко пустившая свои корни в древнерусском образовании, и доселе еще не вымерла окончательно. Увядающий, замирающий отпрыск ее и доселе удержался в народных, сельских мастерских. Иконописцы палеховские, холуевские и другие не только пишут и доселе по старинным образцам, но и пользуются подлинниками, подобно старинным мастерам XVII в. Не удовлетворяясь подлинниками древнейшего состава, краткими и не во всем точными и определенными¹, они имеют еще руководства позднейшей редакции, XVIII в., – руководства, отличающиеся не только значительною полнотою в описании священных лиц и событий, но и многими другими качествами, ясно свидетельствующими, что даже в XVIII в., по требованиям эпохи, подлинник должен был получить дальнейшее развитие, согласное с преобразованиями, ознаменовавшими начало того века.

Не думая решать любопытный современный вопрос о необходимости или даже о возможности возрождения древней религиозной живописи, ограничусь объяснением этой живой связи преобразованного русского просвещения с начатками древнерусской образованности, поскольку это явствует из позднейшей редакции нашего Подлинника. Буду пользоваться рукописью, принадлежащую палехскому иконописцу Ф. В. Долотову, которому приношу мою искреннюю благодарность за сообщение этой рукописи².

Но прежде нежели приступлю к решению вопроса о дальнейшем развитии древних художественных начал в XVIII в., почитаю необходимым предварительно указать на зачатки преобразования, явственно выказавшиеся в деле художества вообще и особенно в живописи в эпоху, предшествовавшую полному преобразованию русского быта. Таким образом, указав на предчувствия, на чаяния лучших людей XVII в., нашедшие себе ответ в высоких стремлениях великого преобразователя, мы можем видеть и в позднейшем развитии русского Подлин-

¹ См. мои лекции о литературе подлинников в «Атенее», 1858 г.

² Скорописью, на синей бумаге, в четвертку, на 321 листе.

ника не только плод образованности XVIII в., но и естественное следствие того, что было начато еще в XVII в., независимо от реформы, совершенной Петром.

Западные идеи, проникавшие к нам в XVII в. через Польшу и Литву, озарили новым, до тех пор неведомым светом скромную мастерскую древнерусского живописца. Он был тверд в благочестивых началах своего искусства и укреплялся в них постоянно, читая возвышенные правила Стоглава о том, чтобы живописец свято хранил чистоту душевную и телесную и описывал Божество по образу и подобию, а не самопроизвольно, своими догадками.

Он знал наизусть целые главы Священного Писания, знал Пролог и Минеи и Иосифовские святцы и потому умел дать себе ясное понятие о житии всякого святого, которого живописал, о всяком празднестве или священном событии, которое задумывал писать на иконе. Но если он, хотя бы неясно, бессознательно, чувствовал в себе художественное призвание, на которое, впрочем, намекал уже ему и руководивший его Стоглав, то он в своем искусстве, сквозь условную технику и столько же условные теологические предписания подлинников, непременно должен был прозреть нечто более неуловимое, не подходящее под строгую мерку готовых постановлений, выступающее из стеснительных границ, определяемых Прологами и Минеями, — одним словом, прозреть ту Божественную красоту, стремление к которой сливалось в душе благочестивого художника с самою теплою молитвою. Рано или поздно, но должно было в душе его проснуться чувство Красоты; и это благотворное пробуждение совершилось для древнерусского художника не ранее XVII в., когда своим дотоле неопределенным стремлениям нашел он ответ в тех художественных образчиках, которые малопомалу стали переходить к нам с Запада и наконец во времена патриарха Никона дали решительное европейское направление лучшим тогдашним мастерам.

Как Стоглав запрещает писать иконы неискусным и невежественным мастерам, так и эти живописцы, просвещенные

в своих художественных стремлениях, тотчас же отделились от грубой толпы ремесленников, шедших по торной дороге фабричных производителей незатейливого, дюжинного товара для невзыскательных покупателей. Истинное искусство, хотя и сочувствовавшее Западу, стало на стороне Стоглава и мастеров древней ремесленной школы подвело под тот разряд невежд, которым Стоглав запрещает брать в руки кисть.

Но от общих рассуждений перейдем к самым фактам.

Однажды у царского живописца Симона Федоровича Ушакова сидел в мастерской другой живописец по имени Иосиф. Они вели одушевленную беседу о соборных ответах и царевых вопросах, изложенных в Стоглаве, и с особенным удовольствием останавливались на тех главах, в которых говорится о живописцах. Вдруг приходит к ним один сербский архидиакон и, вмешавшись в их разговор, начал с ними спорить; потом, увидевши прекрасное изображение Марии Магдалины, плюнул и сказал, что таких *световидных* образов у них не принимают. Эту энергическую выходку был прерван художественный разговор, но она послужила поводом к любопытнейшему сочинению «Изуграфа (sic) Иосифа» о живописи¹.

Сочинение это², посвященное живописцу Симону Федоровичу Ушакову, написано в защиту художественного изыщества иконописи против застарелых невежд, которые не только не чувствовали необходимости в красоте священных изображений, но даже почитали все светлое, ясное, радостное, собственно живописное, то есть жизненное, непристойным и вредным в этих изображениях. Делится это сочинение на две части: первая, в 36 главах, под заглавием «О премудрой мастроте живописующих, сии речь, о изящном мастерстве иконописующих и целомудренном познании истинных персон и о дерзостном лжеписании неистовых образов»; вторая под заглавием «Вспак на уничижающая святых икон живописание,

¹ Д. А. Ровинский. История русских школ иконописания: «Иосиф изограф писал любопытное послание к С. Ушакову». — С. 152.

² Я пользуюсь рукописью графа А. С. Уварова; скоропись конца XVII или начала XVIII века, в четвертку, на 78 листах, без означения №.

или Возраз к некоему хульнику Иоаннови вредоумному». Эта последняя часть содержит в себе опровержение грубых понятий старца Иоанна Плешковича.

Как читатель Стоглава, умевший согласовать его правила с новыми стремлениями лучших мастеров, автор беспощадно преследует пошлое ремесленничество в таком священном деле, как религиозная живопись. «Нигде в других странах, – говорит он¹, – не видать такого бесчинства, как ныне у нас. На честное то и премудрое иконное художество поношение и уничтожение от невежд произошло по следующей причине. Везде по деревням и по селам прасолы и щепетинники иконы крошнями таскают, а писаны они таково ругательно, что иные походили не на человеческие образы, а на диких людей. И, что всего бесчестнее, прасол у прасола их перекупает, что щепье, по сту и по тысячи в кострах; шуяне, холуяне и палешане на торжках продают их и развозят по заглушным деревням, и вразнь на яйцо и на луковицу, как детские дудки, продают, а большею статьею на опойки и на всякую рухлядь меняют. И простой народ щепетинники те своими блудными словами обаяючи, говорят, будто от доброписания спасения не бывает; и то слышавши, сельские жители добрых письмен не собирают, а ищут дешевых». Видя явное оскорбление святыни, автор в своем благородном негодовании на *грубописарей* советует им лучше гончарствовать, нежели пробавляться ремеслом маляров². Будучи проникнут самым искренним благочестием и преданностью к учению православному, с особенною горестию отдает он справедливость иноверцам, которых он называет вообще язычниками, в том, что они упрекают русских в нерадении о деле художественном: «Не сих ли ради вин, – говорит он³, – зазирают нам языцы, не иконы святообразные хулят, ниже образом святых ругаются, но смеются плохописанию и нерассмотрению истины. Не веры бо языческия хваля, глаголю, но обычай благ,

¹ Лист 18, гл. 11.

² Лист 32 об., гл. 27.

³ Лист 34, гл. 29 и 30.

егда и во языцех есть, не хулится; они бо аще и маловернии, но обаче многих святых апостол и пророк на листех и на стенах тщательно воображают». «Какая бы честь была земному царю, — спрашивает он¹, — если бы кто от неискусства или невежества образ его неистовым лицом написал, и на честь принес бы в царские чертоги? Не приял ли бы таковой, вместо мзды, мучение многое, за то, что не *подоболенно* царский образ нарисует? Небеснаго же Царя Образ, нимало рассматрив, приемлем!» «Вот, другие народы, хотя и маловерные, — присовокупляет он в другом месте², ссылаясь на Афанасия Великого, — когда царей святых или иных мужественных во бранях образы нарисуют, то изыскивают хитрых живописцев, и те художники хорошо царския *персоны* изображают. А если в чем и мало погрешит живописец *от первообразнаго*, то много раз переправляет, пока *существо вида* вообразит. Когда эти народы о чести тленных человеков так прилежно заботятся, и земных царей вещи с опасением строят: не паче ли нам подобает о Христове Образе и о святых Его тщание показывать и истину снискивать, а не лжи веровать пустошных и сельских маляров?»

В авторе, который постоянно ссылается на Стоглав, особенно любопытно видеть сочувствие к искусству западному. Нисколько не касаясь вероисповедания западных народов, даже с убеждением в их маловерии, тем не менее художник является столько беспристрастен, что отдает предпочтение их живописи. Иван Плешкович явно порицал обычай, распространившийся у нас во второй половине XVII в., ввозить к нам из-за границы священные изображения и полагал, что они недостойны своего благочестивого назначения. Опровергая эти странные, загроубелые понятия, автор входит в некоторые любопытные подробности о влиянии западного искусства на русское. Обращаясь к своему противнику³, он называет его новым иконоборцем, присовокупляя: «Неужели

¹ Лист 33, гл. 28.

² Лист 34 об., гл 30.

³ Лист 41–44, 48–49.

ты скажешь, что только одним русским дано писать иконы, и только одному русскому иконописанию поклоняться, а от прочих земель икон не принимать и не почитать? Ты только так мудрствуешь; а если хочешь разуметь, то знай, что в иностранных землях таков *стяжательный* нрав к любомудрию, наипаче же к сему премудрому живописанию прилежит, что не только Христов или Богородичен образ на стенах и на дсках живоподобно пишут, и на листах печатать искусны, но и земных царей своих персоны в забвение не полагают. Восхваляют их словом ради их мужества в бранях, а также и в образах напишут, и всякие вещи и бытия в лицах представляют, и будто живых изображают. Взирая на эти изображения, они друг друга вразумляют, и поучая своих малых детей, прежде всего показывают им писания *бытей*, а именно: образ миротворения, и Адамова прельщения и изгнания из рая, и бытия Моисеевы. Иные же пишут *персоны* царей Израилевых, и пророков до Иоанна, Рождество, и Крещение, и Страсти, и Деяния Апостольские, и Апокалипсис. И все это, будто живое изображают. Потом царей римских и греческих, русских и персидских, турецких и чешских, и многих иных, которые каковыми обличиями были, и какие на себе одеяния носили, так изображают. Каждый народ своего царя образ и вид знает; и на те изображения, как бы на них на самих, показывают, и прославляют, и такими живописными образами во странах великую хвалу своим государям воздают и землям своим немалую честь приносят. Между этими изображениями может найдтись образ нашего Государя, российского Царя, напечатанный (*выдрукован*) в космографиях или в геометрийских чертежах всех стран, с изображением стольных городов и персон владетельных. Как же ты рассуждаешь, Плешкович, о таком царевом образе? Достойт ли такую персону царскую похвалить и любезно почитать, или же, как и Христов живописный Образ, за мастерство иностранное велишь порицать? Поистине буй и несмыслен явишься. А если земного царя икону страха ради понуждаешься чтить, то как же ты не убоялся уничтожить живописный образ Царя Небеснаго?» Все в этом

же роде упрекая своего противника, автор, с беспристрастием истинного художника, рекомендует пользоваться хорошим, кому бы оно ни принадлежало, и ясно дает разуместь, как много обязано наше художество Западу. «Когда у своеземцев или у иноземцев, – говорит он, – видишь Христов или Богородичен Образ *выдрукован* (напечатан) или премудрым живописанием написан, тогда многой любви и радости очи наши наполняются; а не уподобляемся мы тогда своим неверием жидам, и не разжигаемся завистию, и не укоряем иностранцев, видев у них хорошо написанные иконы. Такие благодатные вещи паче всех земных вещей предпочитаем и от рук иноземных любочестно выкупаем, иные же и за великий дар испрашиваем, и приемлем Христово изображение, на листах или на дсках, любезно целуючи; и по закону к иерею таковые иконы приносим: они же должными глаголами молебствуют, и благословляют, и образ освящают, и водами святопетыми покропляют, и будто заново писано, по освящении церковных вещей. Итак все, разумея, образам честь творят. Ты один, злозавистный Плешкович, как бешеный пес, мятешься и творишь развращенно сердце твое. Нам зазираешь от иноземцев иконные воображения принимать; а сам же ты хитроделия иноземного касаешься. Вопросы отца твоего, пусть тебе скажет, пусть скажут тебе и старцы твои, что во всех наших *христиано-русских* церквах все утвари священные, фелони и амофоры, пелены и покровы, и всякая хитроткань, и златоплетенья, и каменье дорогое, и жемчуг, все это от иноземцев приемлешь, и в церковь вносишь, и престол и иконы тем украшаешь, а ничто скверно или отменно не нарицаешь!»

Преследуя в Иване Плешковиче грубый раскол и невежественное староверство, наш красноречивый художник вместе с тем стоит на стороне Стоглава, припоминая его правила о добрых живописцах; сверх того, является он самым ревностным последователем просвященных идей патриарха Никона. «Великий государь, святейший Никон, патриарх Московский и всея Великия и Малыя и Белья России, – говорит он¹, – до-

¹ Лист 61.

бую ревность имеет о премудром живописании святых икон, и таковым благолепием наипаче тщится святые церкви украшать, и художество живописания не проклинает, а грубых и *неистовых* иконописцев, не только латинских, но и русских плохих не похваляет, и на большее уничижение Церкви Святой плохописных икон не приемлет, а *истоваго* живописанья не отлагает, *неистово* же пишущим возбраняет».

III

Сколько ни любопытен сам по себе это решительный протест против антихудожественного староверства Древней Руси, странным образом возникший на уважении к Стоглаву и созревший под влиянием Запада и при полном сочувствии к Никону, все же только по своей отрицательной, полемической стороне он заслуживает в наших глазах меньшей цены, нежели по тем положительным, существенным результатам, которые он выводит из этой борьбы с невежеством и староверством для будущих успехов художества, и художества религиозного, истинно христианского, благочестивого.

Знакомому с характером западного искусства XVII в. покажется странным, как могло оно иметь благотворное влияние на нашу религиозную живопись, когда само оно тогда уже выродилось, утратило чистоту древнего благочестия, склонилось к материализму и искало мнимой идеальности в бессильном воспроизведении классических, языческих типов. Сверх того, к нам не могли доходить лучшие образцы и этого искусства, хотя бы уже падшего в отношении религиозном. Поклонники Запада, вроде Симона Федоровича и его красноречивого товарища, могли пробавляться только кое-чем случайно завезенным к нам с Запада, а большею частию гравюрами на отдельных листах или в старопечатных книгах, о чем свидетельствует и разбираемое нами сочинение.

Но мне кажется, что такие-то ограниченные, случайные сношения наших художников XVII в. с искусством западным именно и послужили только к их пользе, не при-

чинив того вреда, который, без сомнения, сказался бы в их религиозных произведениях недостатком искреннего христианского одушевления. В гравюрах (которые в XVI и XVII в. отличались необыкновенным изяществом) переходили к ним не только современные произведения, но и древнейшие. Не говорю уже – ясного, вовсе никакого понятия не мог русский мастер иметь о различных стилях в истории западного искусства; не мог отличить произведений школы немецкой от фламандской или италийанской, школ древних от новых; но во всем, что ни доносилось к нему с Запада, чувствовалось ему новое, освежительное благоухание красоты; глаз привыкал к изящным очертаниям, к благородной постановке фигур, к артистической драпировке. Художник свыкался с натурою, руководительницею всякого искусства. Живость колорита иностранных картин на досках или полотне поражала его тем неведомым на Руси обаянием, какое способно производить на душу только истинное художество, воспроизводящее природу.

Итак, в древнерусском художнике пробудилась потребность красоты, естественности и природы, в какой мере эта законная потребность согласуется с глубоким религиозным чувством, которому столько же противен грубый материализм, как и манерная, бессмысленная идеализация.

Не касаясь того, как решена была такая трудная задача в самих произведениях древнерусского искусства, можно смело сказать, что теоретически была она решена самым удовлетворительным образом в сочинении «Изуграфа» Иосифа. Каким убедительным красноречием проникнуты те строки, в которых высказывается эта заветная тайна старинного русского мастера, это невинное, девственное пробуждение чувства красоты в глубоко верующей, благочестивой душе христианина!

Для Ивана Плешковича с братиею изображения потемнелые, мрачные, закоптелые, хотя бы и нарочно искусством прасолов задымленные, кажутся лучшими и единственно пригодными и достойными своего назначения. Благочестивому художнику такой образ мыслей кажется святотатственным.

Божественная святость и помрачение – две идеи, по его понятиям, несовместимые. Душа его возмущается при одной уже мысли об оскорблении благочестивого чувства безобразием.

«Где таково указание изобрели, – говорит он в своем посвяtitельном послании Симону Федоровичу¹, – где таково указание изобрели бессмысленные любопытители, которые *одною формою*, смугло и темновидно, святых лица писать повелевают? Весь ли род человеческий во едино обличье создан? Все ли святые смуглы и тощи были? Если и имели они умерщвленные члены здесь на земле, то там, на небесах, оживотворенны и просвещенны явились они своими душами и телесами. Какой же бес позавидовал истине и такой ков на светобразные *персоны* святых воздвиг? Кто из благомыслящих не посмеется такому юродству, будто бы темноту и мрак паче света предпочитать следует? Зри, доблорассудный читатель, как много везде в Божественных писаниях обретається: темноту и опадение на единого диавола возложил Господь. А об образах не только праведным обещал светоподание, но и, к грешным пришед, сказал: аще греси ваши будут оброщени, яко снег убелю вы, и яко ярину очищу. И в другом месте: Аз есмь свет истинный: ходяй по Мне, не имать ходити во тме. Воньми, господине, и разумеи, как же могут темны быть образы святых, которые по стопам заповедей Христовых ходили! Если и в житиях о многих святых повествуется, как они смиряли себя постом, и *низулеванием* и неумовением; то по смерти своей, от светлых мест и блаженного покоя не могут ли они просветиться и преложиться от таковых скорбей в радость и веселие неизглаголанное? Когда уже и многие грешники покаянием преложились от тьмы во свет, то кольми паче праведные просвещаются. Если ты истинный рачитель Божественных Писаний, то не обленись, почитай Пролог, декабря 26-го: и там найдешь о некоем епископе, не хотевшем принять клеветы на двух женщин о любодеянии. Не желая на них изречь свой суд без испытания, молил он Господа, да вразумит его, и приял откровение. Ангел предстал ему и показал

¹ Лист 5 об. 6.

различие лиц праведных и грешных: одни – белы и светлы, другие же – темны и кровавы, и очаделые».

Ту же идею о жизненности и красоте проводит наш художник в описании отдельных лиц и событий, обращаясь к своему противнику, тому же Ивану Плешковичу.

«В изображении Благовещения, – говорит он¹, – Архангел Гавриил предстоит, Девица же сидит. Как обыкновенно представляется ангел во Святая Святых, так и Архангелово лицо пишется, световидно и прекрасно, юношеское, а не зловидно и темнообразно. У Девы же, как повествует Златоуст в слове на Благовещение, лицо девичье, уста девичьи и прочее устроение девичье. В изображении Рождества Христова видим Матерь сидящу, Отроча же в яслях младо лежащее, а если Отроча младо, то как же можно лицо Его мрачно и темнообразно писать? Напротив того, всячески подобает Ему быть белу и румяну, паче же *лепу*, а не *безлепичну*, по пророку глаголющему: Господь воцарися и в лепоту облечется; и еще: Господи во свете Твоем пойдем и о имени Твоем возрадуемся. Так же и все прочее во плоти бытие Его и пришествие пишется, как грядет Он на вольные страсти, как едет на осляти; в самих же страстях перед Пилатом умилен стоит. Веденный к распятию Сам на раменах Своих крест несет. Когда же на кресте испустил Свой глас и предал дух к Отцу Своему, пишется Образ Христов мертв, с сомкнутыми очами и увядшими чувствами², как свидетельствует пророк: не бе тамо видения ни доброты, понеже зайде живот под землю; плотию же полагается во гробе. Потом преславно восстает, и ученикам является, и на небо возносится, и все это описывается по усмотрению плотскому и по бытию Его на земле. Так же и мученические образы описывает. Когда ведом святой к посещению, то жив, яко елень на источник грядет. Когда же палач

¹ Лист 62–72.

² Если бы Иосиф знал древнейшие изображения распятого Христа, исполненного жизни, с раскрытыми глазами и без всяких признаков страдания, то и в этом событии нашел бы блистательное подтверждение своей артистической теории.

посечет его, то голова, как есть мертвого человека, пишется, труп же лежит¹. Если хочешь уведать светоявление святых во плоти, то приклони ухо твое к слышанию богодухновенных писаний и отряси слепоту очей твоих, и увидишь, каковы были исперва. Когда великий в пророках Моисей принял на Синае от Господа закон и сошел с горы, держа в руках скрижаль, начертанную перстом Божиим, тогда сыны Израилевы не могли взирать на лицо Моисеево от светлости, бывшей на нем; и Аарон возлагал покрывало на главу Его, и так с ним говорили израильтяне. Неужели и лицо Моисеево писать мрачно и смугло, по твоему обычаю, Плешкович, и по твоей любви к темнообразию и очаделым лицам! Но не будет так по твоему вредоумному смыслению! Не следует истина за обычаями невежественными, но обычай невежественный должен истине повиноваться. И лица постнические того же художества живописующих требуют, Или ревнителя по Боге, или Иоанна Предтечи, равного ангелам, и прочих пустынножителей, Онуфрия и Марка, Павла Фивейского и других. По житию и по деяниям святых, и по разумению премудрых мастеров все они живоподобно изображаются, стары или смуглы, скудны и умерщвленны, как в сей жизни преподобные презрение плоти возлюбили, дабы небесных красот возмездие получить. Но и здесь, по отшествии жития своего, нетление плоти восприяли и пресветлое явление лиц показали. Что же будет в самом том воздаянии мзды и *короновании* святых! Не паче ли просветятся? Таковы ли будут, каковы образы их ныне видим? Но мы пишем не только воспоминование подобия минувших! Хотя и много прекрасен или мужествен кто был здесь, но перед оною небесною светлостью ничто. Но скажем и о настоящем благообразии и мужестве, как древле писано о Давиде и Соломоне, о Есфири и Юдифи, и о чадах Иовлевых, и о Сусанне. Когда увидели старцы Сусанну и разожглись на нее, потому и обол-

¹ В древнейших изображениях мученики являются торжествующими, а не страждущими. В византийской живописи страдания мучеников стали распространяться с XI в.; но в западном искусстве даже до XV в. торжество мученичества предпочиталось патетическим изображениям, принятым уже впоследствии.

гали ее и на суд поставили; повелевают ей открыть голову, да насытятся красоты благосветлого лица ее: но целомудренной душе Сусанны ничто не могло повредить, хотя и сам диавол красоте ее позавидовал, ухищряясь предать неповинной смерти: и самые те судии на смерть осуждены были, как повеству-ет великий в пророках Даниил, описывая суд над Сусанною. Прекрасна была она видением, и многие таковые древле обретались. А вот в наши времена, в последнем роде, ты, Плешкович, завещаешь изографам писать образы мрачные и неподобные, и противно древнему писанию учишь нас лгать! Но не таков обычай премудрого художника. Что он видит или слышит, то и начертывает в образах или лицах, и согласно слуху или видению уподобляет. И каковы были в древнем завете, так и в новой благодати многие святые мужеска пола и женска видением были благообразны. Не была ли прекрасна первого христианского царя мать, благородная Елена царица? Римских царей история повествует о ней, что во всей Италии не нашел лучше ее отец великого Константина. Таковы же страстотерпцев образы, великомученика Георгия и Димитрия и Феодора. Преславная великомученица Екатерина по красоте и светлости лица своего так и названа была от еллинов – тезоименитая небесной луне. И о великомученице Варваре сказано, что не бывало в человеках такой красоты, подобной ангельскому виду. И всех сих благообразие и доброта от Бога создана, как в миротворении рек Господь Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию. Если так создан первый человек, нося в себе образ Божий и наречен в душу живу, то для чего же ты ныне, о Плешкович, зазираешь благообразным и живоподобным персонам святых, и завидуешь богодарованной красоте их, как древле позавидовал сатана доброте первозданного человека и лестью в преступление его ввергнул? И тебе неприятно создание Божие за красоту лиц; потому, будучи прельщен неким диаволом, и нас прельщаешь отступать от благообразных писммен. Но берегись, лукавый завистник! Перестань клеветать на благообразное живописание, да не свержен будешь, как сатана, в бездну!»

Староверы и невежды, Плешкович с братиею, между прочим говорили, что от красоты священных изображений бывает соблазн. Благородным негодованием дышит возвышенная речь благочестивого художника, заступающегося за глубоко оскорбленное достоинство человека против гнусных подозрений грязного невежества. Видя в этом нечестии содомский грех, он восклицает: «Как же не страшишься ты, о недостойный, взирая на блаженные лики и соблазн помышлять в сердце своем? Истинному и благочестивому христианину, и на самих блудниц взирая, прельщаться не подобает, а не то что на благообразное живописание разжигаться! Последнего бесстрашия се помышление и конечного нечестия, еже кому от икон соблазняться! Телесно, а не духовно так они помыслили в своем неразумии: злоба ослепила их. О таковых великий Павел вопиет: ходяй убо по плоти плотская мудрствует, ходяй же о душе духовная!»¹

IV

Благочестивые, высокохристианские идеи нашего художника устраняют всякое подозрение в материальном направлении его эстетической теории. Не стал бы так говорить живописец натуральной школы XVII в. или классически-академической школы XVIII в. Так мог чувствовать и понимать свое высокое призвание какой-нибудь благочестивый художник, вроде Беато Анжелико Фьезолийского, для которого возможна была красота только целомудренная, младенчески невинная и озаренная светом религии.

При всей своей возвышенности теория Иосифа отличается тем великим достоинством, что она приложима к делу. Он определенно высказывает свое неудовольствие на грубое, ремесленное состояние живописи и предлагает новый, лучший путь для достижения высоких целей, выставляемых им на вид.

Мастера его времени, правда, имели под руками теоретические наставления, известные под именем *подлинников*.

¹ Лист 77 об. 78.

Но руководства эти оказывались весьма неудовлетворительными. «Что сказать о подлинниках тех? – говорит он. – У кого они есть истинные? А у кого из иконописцев и найдешь их, то все различны и не исправлены и не свидетельствованы»¹. Действительно, литература этих руководств живописи представляет нам в конце XVII в. замечательную неурядицу. Какое-нибудь одно и то же лицо, по одному подлиннику, пиши юное, с русыми длинными волосами, а по другому – старческое, с седой бородою; по одному в ризах святительских, по другому – в поповских и т.п. Когда два или несколько древнейших, кратких подлинников стали соединять в один, тогда и в этом составном, подробнейшем подлиннике позднейшей сложной редакции живописец встречал для себя такое же странное противоречие, внесенное из разных источников. Полный прекрасный подлинник графа С. Г. Строганова особенно замечателен этими разноречиями.

По мнению Иосифа, надобно было все эти разноречия и противоречия уничтожить; подлинник возвести к единству, исправить и освидетельствовать, то есть основать без сомнения, на свидетельстве прологов, житий святых и вообще Священного Писания. Именно вся эта критическая операция над старинными подлинниками и была совершена в XVIII в., как свидетельствует редакция рукописи, принадлежащей палеховскому иконописцу Ф. В. Долотову.

Впрочем, предварительно надобно сказать несколько слов об упомянутом сложном подлиннике графа С. Г. Строганова.

Подлинник этот во всех отношениях составляет переход от древнейших руководств и сочинений об иконописи к исправленной редакции в рукописи г-на Долотова.

Мало того, что он вместил в себе все разноречия старых подлинников: в нем совокуплены все важнейшие понятия и убеждения наших предков об иконописании вообще. Кроме любопытнейших приложений об изображении *Верую*, Святой Софии, икон Богородицы, Страшного Суда, мира, языческих философов, сивилл, он содержит в себе перед каждым

¹ Лист 17 об.

временем года его изображение с подробным символическим описанием. Сверх того вначале помещено не только известие о составе подлинника по мартирологию императора Василия Македонянина и о различных видоизменениях и о редакции русской 1658 г., как в двух рукописях графа А. С. Уварова¹, но и другие статьи, состоящие в тесной связи сочинением «Изуграфа» Иосифа о живописи. А именно подлинник этот начинается введением под заглавием «Собрание от Божественных писаний о красоте Св. Церкви, св. икон воображении и об изящном познании истинных образов», с присовокуплением грамоты святейших трех патриархов об иконописи, 1668 г., и выписок из *Стоглава* о том же предмете.

Во введении, проникнутом идеями *Стоглава*, между прочим встречаем те же жалобы на упадок иконописного искусства на Руси, и почти теми же словами, как у «Изуграфа» Иосифа. Например: «Икон тех того *фарбования* прасол у прасола перекушает, по сту и по тысячи, без всякого брежения... в таких ли изображениях зреть первообразную красоту, которые на торжках, сколько могут больше, на лук, на яйца, на лен, на кожи и на всякую вещь меняют?.. Не сих ли ради вин зазирают нам иностранцы?» и т.п.

Итак, хотя неурядица в противоречиях, как изображать священные лица, доведена была в этом подлиннике до вопиющей крайности, тем не менее все же чувствовалось его составителю веяние новых идей, приносивших новое эстетическое освежение тому, что в руках пошлых ремесленников более и более погрязало в грубом невежестве.

Жалкое состояние самих подлинников требовало уже преобразования, предпринятого в новой редакции, с которою желаю ознакомить читателя по рукописи г-на Долотова.

Кроме древних подлинников, составитель этого замечательного руководства пользовался следующими источниками и пособиями:

1) *Прологом*, из которого приводит полные характеристики в писании лиц и событий, с указанием различных под-

¹ Только год русской редакции постановлен 1679-й.

робностей местных и исторических. (По старопечатным изданиям и выпискам в старых подлинниках.)

2) *Четьими-Минейми* святителя Димитрия Ростовского, с тою же целью, предпочитая свидетельство их во всех тех случаях, где они не согласны с Прологом. (Печатаны в 1689, 1695, 1702 и следующих годах.)

3) *Розыском* того же святителя Димитрия Ростовского (под 9 мая).

4) Приложенным к Следованной Псалтыри *Месяцесловом*, содержащим в себе исторические сведения о святых и праздниках (например под 15 мая, под 13 декабря).

5) Различными *львовскими* изданиями, например *Трифологием* (под 17 июня).

6) *Хронографами* (под 8 мая), именно *Цареградским* (под 4 августа).

7) *Кирилловою книгой*, старопечатною 1644 г. (под 25 декабря, в описании волхвов).

8) Сборником чудес Богородицы, составленным Иоанником Галятовским, под названием *Небо Новое*, 1665 г. во Львове и 1699 г. в Могилеве (под 8 августа).

9) *Запискою путешествия* графа Бориса Петровича *Шереметева* 1697 г. (под 16 августа).

10) По указанию *Четых-Миней* Димитрия Ростовского, разными источниками, без точного их означения, о некоторых святынях западных, без точного их означения, о некоторых святынях западных, например о *трех царях-волхвах* в Кельне (под 25 декабря), о мозаичных и альфреско изображениях архангелов в Риме, Неаполе и Палермо (под 26 марта).

Само собою разумеется, что свидетельство Ветхого и Нового Завета приводится везде, где оно необходимо.

Из этого перечня источников, сколько он ни разнообразен в своих началах, можно вывести довольно ясное понятие о составителе критического подлинника. Почтенный автор хотя и пользовался *Кирилловою книгою*, наполненною раскольнических бредней, но стоял на стороне Димитрия Ростовского; опровергал раскольничьи понятия, ссылаясь

на *Розыск*, и постоянно следовал *Минеям*, когда в прологах встречал им противоречия¹. Вместе с тем он пользовался изданиями *львовскими*, в которых гравюры носят на себе явные признаки влияния западной живописи. Точно так же и *Небо Новое*, содержащее в себе множество западных легенд, расширяло круг его воззрений и наводило на мысль не только не гнушаться, но даже пользоваться указаниями в памятниках искусства на Западе. Изучая *византийские хроники*, в то же время со вниманием читал он записки о путешествиях за границ; времен Петра Великого.

Он имел под руками старые подлинники, но пользовался ими осторожно, ясно понимая необходимость критики не только там, где они друг другу противоречат, но и вообще во всех указаниях. Жития святых и другие священные сказания в Прологах и Минеях были для него главным критическим мерилom при оценке данных, предлагаемых прежними руководствами. Надобно было перетряхнуть весь старый запас, и из груды материалов, оцененных критикою, соорудить новое здание. Этого зиждательного начала, хотя и основанного на предании, но систематически проведенного через длинный ряд критических соображений, недоставало Руси древней. Подлинники XVII в. опровергали друг друга противоречиями и, будучи соединяемы в одно целое, представляли грубую массу разнородных данных, которые сами собою распадалась, как это видим в упомянутой составной редакции по рукописи графа С. Г. Строганова.

«Изуграф» Иосифа в своем превосходном сочинении бросил тень сомнения на эти старинные руководства. Надо было выйти из запутанного положения: или вовсе бросить подлинники, или оправдать их критически; и вот составитель редакции XVIII в., как бы в ответ красноречивому живописцу, дает в руководство русским мастерам новый подлинник. «Многие

¹ Например, под 11 сентября он говорит: «В сей же день Пролог полагает святых мученик Серапиона, Кронида, Леонтия, Уалерия (Валерияна) и Селевка; а Минея полагает сего ж месяца в 13-й день; и сей подлинник, подражая Минее, яко за справедливейшее почитав полагает такожде».

подлинники, – говорит он, – не имеют справедливости, и один с другим весьма не согласен; сей же подлинник может почестся за *справедливее протчих*» (под 29 апреля).

Хотя критику материалов автор основал на источниках своеземных, на древнейших прологах и на позднейших Четых-Минях, однако нельзя не признать влияния западного в более широком и беспристрастном взгляде его на предметы, входящие в состав подлинника. Уже самые Минеи немало способствовали к образованию такого более беспристрастного взгляда. Так, говоря о *волхвах*, автор приводит западную легенду о том, как тела трех царей-волхвов перенесены были сначала в Константинополь, потом в Милан и, наконец, в Кельн¹. Вот их характеристика: «Волхвы, то есть цари восточных стран: один от Персиды, другой от Аравии, а третий от Ефиопии. Первый Мельхиор, стар и сед, волоса на голове и борода долгие; принес злато Царю и Владыке. Второй Гаспар, молод и без бороды, лицом румян; принес ливан Богу вочеловечшемуся. Третий Валтасар, очень смугл лицом, бородат; принес смирну Сыну Человеческому смертному». Затем приводятся другие имена волхвов по Кирилловой книге. Под 26 марта² художественные типы архангелов определяются по памятникам, сохранившимся на Западе: «Бяше же сих святых архангелов в древняя времена, в ветхом городе Рима, в Неаполе, граде кампанийском, в Панорме, граде сицилийском, во святых церквах лица их иконописным художеством на дсках, мусиею же по стенам церковным написаны быша». Затем предлагается самое начертание их: «Михаил изображен топчущ ногами *люцефера*³, левою рукою держит ветвь финиковую, зеленую, а правою копье с белою хоругвию, обвивающеюся концем своим около копья, на хоругви выткан красный крест. Гавриил в правой руке держит фонарь с зажженною внутри свечою, а в левой зеркало каменное, зеленой яшмы с красными крапинками. Рафаил в левой руке, приподнятой, держит алавастр врачевский, а правою ве-

¹ См. в Четых-Минях под 25 декабря.

² См. Четы-Минеи.

³ Так и в Четы-Минее.

дет отрока Товию, несущего рыбу, в Тигре пойманную. Уриил правую рукою держит против персей обнаженный меч, в левой же ниспущенный пламень огненный. Селафиил изображен с опущенным вниз лицом и очами, и с руками, к груди прижатыми, наподобие умиленно молящегося. Иегудиил с золотым венцом в правой руке, в левой же с бичом о трех концах. Варахиил изображен с цветами белых роз в недрах одежды своей». Под 16 августа, рассказав легенду об Авгаре, составитель присовокупляет следующее о самом изображении Спаса: «Ныне же сей святой образ обретается в Риме, в церкви Сильвестра, папы Римского; тут есть девичий монастырь, где и обретается, являясь изображением, яко бы самое истинное тело, и зело предраго украшен. Зри в записке путешествия графа Бориса Петровича Шереметева в 1697 г.»

За много лет до преобразования Руси, в начале XVIII в., просвещенные деятели в русской литературе XVII в., каковы Траквиллион, Галятовский, Гизель, Славинецкий и многие другие, в сочинениях своих предлагали русскому грамотнику уже весьма много интересных сведений, почерпнутых из источников западных. Католические легенды, и притом самые фанатические и чуждые понятиям русского православного человека, как например в *Звезде Пресветлой* или *Великом Зерцале*, переведенные с польского на великорусский язык, быстро расходились в Северо-Восточной Руси не только в XVII, но и в XVIII в., о чем свидетельствуют дошедшие до нас в большом количестве рукописи.

Чтение новелл и католических легенд, может быть не совсем полезное в нравственном отношении, могло, однако, расширять круг воззрений наших предков, несколько образовывать литературный вкус и вообще способствовать к водворению у нас эстетического воспитания. Мы уже видели зародыши этого воспитания в живописце Иосифе. Составитель критической редакции *Русского подлинника* XVIII в. отличается замечательным для старинного иконописца эстетическим тактом. Правда, что это не более как художественное чутье, без ясного сознания о красоте как необходимом условии живописного произведе-

ния; тем не менее, сличая этот новый подлинник с древнейшими, нельзя не заметить в нем дотоле небывалого эстетического начала, которое сообщает новую жизнь, какое-то особенное обаяние и необыкновенную свежесть бывшим до того времени сухим и голословным описаниям иконописного материала.

Надобно заметить, что это новое эстетическое начало нигде, впрочем, не выступает самостоятельно, отдельно от интересов религиозных, но вытекает из них как необходимое их следствие. Оно почерпается из источников чисто религиозных, из прологов, из житий святых и особенно из Четых-Миней Дмитрия Ростовского. Вдумываясь в священные события и лица, в этих церковных писаниях изображенные, художник оживляет их в своем воображении, воспаляемом искреннею верою. И это-то исполненное теплой веры оживотворение событий и лиц и есть та обаятельная сила, которая для художника благочестивых времен заменяет всякое другое творческое вдохновение, сообщая его произведениям высокое эстетическое достоинство.

Итак, и начало критическое, и художественное заимствованы составителем нового подлинника из одних и тех же источников и с одною и тою же целью – указать русским мастерам единственно верное, истинное изображение Божественных предметов *по существу и подобию, а не самоумышленно и своими догадками*, как выражается Стоглав.

Прежде нежели подробно рассмотрим оба эти начала в отдельности, почитаю необходимым заметить, что этот подлинник, как и бо́льшая часть древнейших, расположен в порядке месяцеслова, начиная с сентября месяца. При этой системе составителю очень легко было пользоваться прологами, подробными месяцесловами и Четыми-Минеями, расположенными, как известно, в том же порядке.

V

Для того чтобы познакомить читателя с критическими приемами, посредством которых были исправлены наши подлинники в их новейшей редакции, я приведу в последова-

тельном порядке месящеслова несколько примеров, постоянно сличая подлинник исправленный с древнейшими и неисправленными, для образца которых возьму один краткий по рукописи, принадлежащей мне, и другой составной редакции, по рукописи графа С. Г. Строганова.

Сентября 7 дня. По рукописи графа Строганова: «*Мученик Созонт*, средний, брада Козмина, а инде пишут: рус как Никита, а в киевских печатных листах пишется: млад как Димитрий». Чем же тут руководствоваться живописцу? В подлиннике г-на Долотова всякое противоречие устранено: «Св. мученик Созонт был в лето 5796; был пастырь овцам; подобием млад лицом, как Димитрий». «В иных подлинниках пишется подобием, как Козьма, средовек; но сие мнится несправедливо, понеже и в Минеях-Четых повествуется, что сей мученик Созонт млад юноша, пастырь овцам».

Ноября 29 дня. В моем подлиннике: «*Преподобный Акакий*: образом и волосами в проседь, и бородою, как Варлаам Хутынский, риза преподобническая, испод ряска: пиши празелень с белилами; в руке свиток, а со благословенною рукою не пиши». В подлиннике графа Строганова то же, только короче: «Преподобный Акакий просед, борода Варлаама Хутынского, ряска празелень, риза преподобническая»¹. В подлиннике г-на Долотова: «Преподобного отца нашего Акакия Синайского, в лествице свидетельствованного: подобием млад, как Иоанн Кущик, в руке *лестовка* (то есть четки), ризы преподобнические без схимы. В иных подлинниках пишется: стар, борода долгая, но сие несправедливо, понеже и в житии сказано, что преподобный Акакий юн сый».

Декабря 31 дня. В моем подлиннике: «*Авксентий* образом и власами млад, как Димитрий, риза киноварь, испод лазорь». В подлиннике графа Строганова: «Авксентий рус как Козьма; риза верхняя багор, средняя празелень, испод вохра». В подлиннике г-на Долотова: «Авксентий пресвитер, подобием рус, борода невелика, волосы с ушей, ризы поповские, в руках Еван-

¹ В другом подлиннике того же иконописца Ф. В. Долотова, в краткой древнейшей редакции: «Всем подобен, аки Варлаам Хутынский, власы просты».

гелие. Во многих подлинниках пишется Авксентий подобием млад, как Димитрий Селунский, ризы таковы ж, воинские. Но сие несправедливо, понеже в Минее-Четьи, и в Прологе, и в Псалтыри следованной, в летописании, пишется, что Авксентий был пресвитер Авракийской церкви».

Декабря 16 дня. В моем подлиннике: «Св. пророк Аггей, образом и всем подобием как Илья Пророк». В подлиннике графа Строганова: «Сед как Илья Пророк, стар, плешив, с окруженною бороною». В подлиннике г-на Долотова художественный тип определен точнее и сближение с Илиею устранено: «Сед, плешив, борода кругловата». Далее: «В Минее и Прологе пишется: бяше плешив и стар, окружену имея браду, и образом честен; в иных подлинниках пишется: сед, как Илья Пророк; но сие мнится несправедливо».

Января 3 дня. В моем подлиннике: «Св. пророк Малахия сед брадою, как Иоанн Богослов». В подлиннике графа Строганова также: «сед, брада Иоанна Богослова», но далее необъяснимое противоречие: «Повествуют о нем, был в юности своего возраста лицом благолепен и недолго имея лице, но во образе окружен, редковлас, и *сломлены* (?), глава долговата»¹. В подлиннике Долотова всякое противоречие устранено критикою: «Подобием млад, лицом благолепен, волосы мало кудреваты, будто смяты»; далее: «В Минее пишется: умре же юн сый леты; в Прологе пишется: бяше бо видением лепчат в юности своего возраста, лицом благолепен, и не долго имея, но во образе окружение, кудреват власы, и немного подстрижен, и широко имея голову. Во многих подлинниках пишется пророк Малахия стар и сед, власы долги; брада велика и мало разохата; но сие несправедливо».

Апреля 14 дня. В моем подлиннике: «Евстафий, как князь Владимир, всем подобием». Так же и в рукописи гра-

¹ В древнейшем подлиннике г-на Долотова это противоречие еще резче выставлено; именно описание подлинника противопоставляется Прологу: «Бяше в юности своего возраста благолепен», и далее: «А в подлиннике пишет: сед, брада аки Иоанна Богослова». Из всех этих сравнений явствует, что подлинник неисправленный, без внесения противоречий, как в моей рукописи, представляет нам древнейшую редакцию.

фа Строганова. Но в подлиннике г-на Долотова: «Евстафий млад, как князь Глеб; волосы по плечам, на голове шапка княжеская, и ризы княжеские, желтые; исподняя багряная; в руке крест, в другой меч в ножнах. В Минее пишется: Евстафий юн бе леты и лицом красен. Во многих подлинниках пишется Евстафий подобием стар и сед, как князь Владимир; но сие несправедливо».

Апреля 21 дня. В моем подлиннике: «*Святой священикомученик Феодор*, иже в Пергии Памфилийской: сед, борода Власиева, на конце широка, ризы святительские, багор с белилами». В подлиннике графа Строганова перед таким же точно описанием хотя и постановлено на первом месте подобие настоящее, но противоречие не устранено критикою: «Млад, как Георгий или Димитрий, вооружен в латах; верх бакан, испод лазорь». В подлиннике г-на Долотова ясно определен собственный тип: «Подобием млад, прекрасен взором и лицом доброзрачен, волоса русые, мало кудреваты и будто подстрижены; риза верхняя багряная, исподняя зеленая. Во многих подлинниках пишется Феодор стар и сед, борода велика и долга, в ризах святительских, в омофоре и с Евангелием. Но все то весьма несправедливо, понеже он во младости пострадал за Христа и не был епископом».

Особенно замечательно восстановление, помощью такой же критики, настоящего типа *мученика Христофора* (под 9 мая). Известно старинное изображение его с песьею головою, согласное с описанием в подлинниках древней редакции. В моем сказано: «Млад, как Димитрий; риза бакан, испод празелень. А инде пишется, песья голова, волосы по плечам, как у девицы. Вооружен в доспехе; в правой руке крест, а в левой копье; а копье у него процвело, риза багор красен, испод лазорь». В подлиннике графа Строганова: «Глава у него песья, в броне; в руке крест, а в другой меч в ножнах; а инде пишут: мученик Христофор млад, как Димитрий Селунский; риза бакан, испод празелень, в руке крест или свиток». В подлиннике г-на Долотова: «Христофор млад, как Димитрий Селунский, и волосы таковы ж; ризы воинские, верхняя багряная, исподняя

празеленная, в руке крест, а в другой меч в ножнах. Некоторые пишут его, главу имуща песью, подражая Прологу. Но Пролог не утверждает тако быти, но чужое некое мнение приводит, и пишет так: и о сем прекрасном мученице глаголется некое чудно и преславно, яко песью главу имеяше, от страны чело-векоядец; а с чего сие взято и кто из достоверных историков сие писал, о том не рассказывает, и сие мнится несправедливо. А в Минеях-Четых о том, якобы главу песью имел, не писано и писатель их, святитель Димитрий Ростовский, чудотворец, сие обличая в книге Розыске, в части 2-й, в главе 24-й говорит: неразсуднии иконописцы обыкоша нелепая писати, якоже святого мученика Христофора с песьею главою, а святых мучеников Флора и Лавра с лошадьми, аже суть небылица».

Обозрение критической стороны этого подлинника заключу следующим из него местом, в котором не только опровергается один из довольно распространенных, впрочем, неудачный мотив в изображении Рождества Христова, но и заменяется он другим, более соответствующим, с определением его религиозного и вместе с тем эстетического значения. «Во многих подлинниках, – говорит автор, – пишется, что Пречистая Богородица лежит в вертепе при яслях, наподобие обыкновенных жен по рождении. Еще же и баба Соломония оmyвает Младенца; девица подает воду и льет в купель. И подражая сему, древние иконописцы, которые мало знали Священное Писание, так и святые иконы писали; и нынешние некоторые грубые и невежды иконописцы сему же подражают, и так же пишут Рождество Христово. Но Пречистая Дева Богородица без болезни родила, непостижимо и несказанно, прежде рождества Дева, и в рождестве Дева, и по рождестве паки Дева; и не требовала бабиного служения; но Сама родительница и рождению служительница, Сама родила, Сама и восприняла. Благоговейно осязает, объемлет, лобызает, подает сосец: все дело радости исполнено; нет никакой болезни, ни немощи в рождении»¹.

¹ С некоторыми изменениями взято из Слова на Рождество в Четых-минеях Димитрия Ростовского. См. дек. 25 дня.

VI

Теперь обратимся собственно к эстетической стороне подлинника.

Мы уже знаем, чего можно ожидать здесь. Составитель новой редакции был недоволен краткими намеками прежних руководств, мало говорившими воображению; и решился на основании священных источников воссоздать самые полные, самые живые образы описываемых лиц и событий.

Выражаясь по-старинному, подлинник должен *истинствовать*, описывая Божество *по подобию*. Чем вернее и полнее описано подобие, тем он лучше, ближе к истине, завещанной живописцу в житиях святых, в Прологах, в Четьих-Минеях и вообще в Священном Писании. Священное Предание уже дано: надобно как можно ближе его держаться в живописных произведениях, чтоб уловить чертами и красками истину писаний.

Это основное начало нашей старинной живописи в настоящее время, как мне кажется, понимается многими совершенно противно духу древнерусских художественно-религиозных преданий. Стоглав и подлинники указывают художникам на истину идеальную, на изображение священных лиц и событий, как они описаны в священных книгах, и ничего более. Усердствуя старине, некоторые думают эти понятия об истине и подобии распространить на всю внешнюю обстановку лиц и событий, окружив их изображения всеми подробностями быта той эпохи, к которой они принадлежат; таким образом желают восстановить в нашей религиозной живописи национальные типы изображаемых лиц, их национальные костюмы и прочие околичности — одним словом, дать ей в строгом смысле характер исторический.

Но нам хорошо известно, что русский подлинник ограничивается самым тесным кругом исторических костюмов. Все они давно уже условлены и определены. Видоизменять их — значило бы идти против художественного предания русской старины. Лица также определены и описаны. Дела нет до того, согласно ли это описание с национальными типами

в той мере, как это понимается теперь, при современной нам разработке истории и этнографии. Для подлинника важно и необходимо только то, чтоб изображение верно было Священному Преданию, исторической истине так, как она в Предании излагается и поскольку в него допущена.

Потому-то и называю я *идеальною* ту истину, которую полагало себе задачею наше древнее художество. Эта истина, не доказываемая логически, но постигаемая только верою в правдивость священных сказаний, не нуждается в характеристической обстановке исторических и местных подробностей; она допускает в них всевозможные анахронизмы и ошибки этнографические, только не те, которые явно противоречили бы Священному Преданию. Наконец, этой идеальной истине вовсе не противно было бы, если бы в изображении всех священных лиц господствовал тип даже чисто русский, как в произведениях Рафаэля господствует национальный тип лиц итальянских или у Альбрехта Дюрера – лиц немецких. Наш подлинник, руководствуясь строго определенными типами, не может допускать ни костюмов современных, какими украшали свои священные изображения мастера западные, ни костюмов исторических и местных, потому что они противоречат древнепринятому, типически установившемуся преданию. Что же касается до изображения самих лиц, их очертания и вообще индивидуальной характеристики, то совершенно неестественно было бы предполагать, что наши старинные мастера, не имея никаких определенных этнографических сведений, могли ставить себе задачею каждое из священных лиц изображать по национальному его характеру, то есть грека с греческим национальным типом, еврея с еврейским, готфа с готфским и т. д.

Собственно историческая живопись, как и всякая другая, допускает полную свободу фантазии художника. Он может верно держаться исторических костюмов и вместе с тем по собственному произволу изобразить какое-нибудь священное событие, дать ему совершенно новый, неожиданный оборот, вовсе не согласный с предписаниями предания;

между тем как главная задача, которую поставляют для живописи наши подлинники, — подчинение всякого произвола писанию и образцам.

Как пластические типы Зевса, Аполлона и других греческих божеств относятся к портретным изображениям позднейших школ древнего ваяния, так и живопись византийская и русская к собственно так называемой исторической, состоящей в связи с портретною. В нашей, восточной, школе религиозной живописи, действительно, до позднейшего времени удержалось античное начало в воссоздании определенных преданием идеальных типов. Только идеальность и типичность в живописи византийской, древнейшей, осложнились применением к большему числу изображаемых лиц; в живописи же русской типичность, лишенная своей идеальной основы, вместе с упадком искусства византийского более и более теряла свою жизненность и, так сказать, окоченела.

Надобно было восстановить на древних основах древнее изящество *типической* школы восточной живописи.

Чем стеснительнее границы, которыми подлинник определяет деятельность творческой фантазии, тем дороже должно быть для любителя искусств эстетическое направление, в подлинник внесенное, усвоенное религиозному преданию и тем самым обеспеченное от всякой крайности или ложного направления, зависящего от личного произвола.

Но прежде нежели войду в некоторые художественные подробности подлинника XVIII в., познакомлю с самою методою его в описании того, что художник должен изображать.

Составитель подлинника живо чувствовал, что никаким описанием, сколько бы оно подробно ни было, нельзя воспроизвести в читателе того впечатления, какое производит самая картина, потому он всякое описание, и особенно события многосложного, излагает в виде повествования, из которого можно составить не одну, а целый ряд картин, изображающих событие в его исторической последовательности.

Вот, например, как описывается *Обретение Животворящего Креста* (под 6 марта): «Первое — Святая гора и в ней

стоит Иуда Жидовин: борода подоле Захарьины, клобук бел на голове, риза киноварь, испод лазорь. За ним два: один млад, другой рус. Стоят перед царицею Еленою, а с нею множество народа. Иуда правою рукою указывает в пещеру, в которой лежат кресты. Выкопали три креста воины и понесли их в город. Повыше той горы стоит гора же, с раздольями к городским вратам. Идет из города святитель, как Власий, взял кресты; и понесли их в город, и не знают, который крест Христов. Везут мертвую девицу. Святитель, царь и царица повелели мертвую девицу крестами крестить, и как святитель оградил Христовым крестом, мертвая девица восстала и проповедала о Христе, и народы поклонились кресту, перед городом, и, вшедши, царь Константин и царица Елена, святители и священники и все люди поклонились кресту Христову, поставили его высоко на гору, а при нем копие, трость и гвозди».

Подобного роду повествование может соответствовать только древнехристианским барельефам или таким картинам, в которых без соблюдения единства времени и места целый ряд изображений, там и сям помещенных, подчиняется единству действия того события, которого отдельные моменты в них изображаются.

В таком же оживленном действии описывается *Благовещение* (под 25 марта): «Архангел Гавриил пришед стоит перед храминою, помышляя о чуде: како повеленная ми от Бога совершати начну. Риза на нем киноварная, багряная, светлая, испод лазоревой. Поник главою умиленно и вошел в палату. Стоит перед Пречистою Девою со светлым и веселым лицом, и благоприятною беседою рек к ней: радуйся, Обрадованная, Господь с Тобою. В руках скипетр. Пречистая сидит, а перед Нею лежит книга разогнутая, и в ней написано: се Дева во чреве зачнет и родит Сына и наречеша имя ему Еммануил. Верхняя риза багор темный, испод лазорь. Одна палата вохра, а где Богородица сидит, палата празелень. Вверху на облаках Саваоф; от него исходит Дух Святой на Богородицу».

Прежде всего, что бросается в глаза при сличении этого подлинника с древнейшими, — это стремление каждому лицу

придать его индивидуальный отличительный характер, между тем как прежние описания отличаются бесцветностью.

Характерность в определении типа иногда определяется самой обстановкою. Например:

Сентября 2 дня. В моем подлиннике: «*Мамант*, как Георгий, млад, или как Димитрий Селунский; риза, верх киноварь, испод лазорь». И в рукописи графа Строганова так же. Но в подлиннике г-на Долотова прибавлена следующая характеристическая подробность: «Около него олени и дикие козы, и прочие звери».

Иногда к описанию внешнего вида прибавляется какая-нибудь замечательная особенность, характеризующая обычаи и образ жизни изображаемого лица. Например:

Ноября 4 дня. В моем подлиннике: «*Иоанникий Великий*: сед, борода велика и широка, на конце вдвоем раскинулась, риза багор, испод киноварь; в обеих руках свиток держит простерт». Почти то же и в рукописи графа Строганова; но в подлиннике г-на Долотова прибавлено: «В Минее пишется: сей божественный муж Иоанникий с жезлом ходити обыче старости ради».

Декабря 4 дня. В моем подлиннике: «*Иоанн Дамаскин*: образом сед, борода долгая, на конце раздвоилась; ризы преподобнические. Пиши со благословенною рукою. В левой руке свиток, а в нем написано: О Тебе радуется, Обрадованная, всякая тварь. Около плат бел». В рукописи графа Строганова: «Сед, борода, как у Евфимия Великого; риза преподобническая; испод празелень; схи́ма на главе; рукою благословляет, а в левой свиток, а в нем написано: О Тебе...» Но в подлиннике г-на Долотова прибавлена следующая характеристическая черта: «На голове плат белый: им голова связана, концы назади» – с объяснением: «В Минее пишется: убрусец же, им же бе обвита отсеченная его рука, ношаше на главе своей в воспоминание чудесе онаго предивнаго Пречистыя Богородицы, яже исцели ему отсеченную руку».

К особенно резким характеристикам в описании давали повод лица аскетические. Следуя преданию, составитель позд-

нейшего подлинника мастерски обрисовывает эти личности, жертвуя внешнею красотою истине подобия и яркой, типической определительности. Например:

Января 5 дня. В моем подлиннике: «*Святая Синклитикия*: на главе схима, риза преподобническая». В подлиннике г-на Долотова: «Лице бледно и худошаво, на голове клобук, ризы преподобнические, испод санкирь с белилами. В Прологе пишется: ибо великому Иову лютыми телесными недугами уподобилась, струпями объята была; язывами и червями все тело ея издолблено и изъедено было».

Особенно замечательна, под 9 ноября, своею необыкновенною типичностью характеристика *Феоктисты Лезвианыни*: «Волосы белы, лицо черно, от поста только одна кожа да суставы: риза обвита, как на Марии Египетской; в руке свиток, а в нем написано: Ныне отпускаеши рабу Свою, Владыко, по глаголу Твоему с миром. В Прологе пишется: волосы белы, образ почернел, кожа только содержит суставы костей; нагая, а одеяние — только некий ловец дал поняву прикрыть женское ее тело. В Минее пишется: сию преподобную Феоктисту увидел некий ловец, и дал ей с себя верхнюю свою одежду, прикрыть наготу телесную; и видел ее стоящую, страшну образом, только подобие человеческое имевшую: не видно в ней было живой плоти, но вся будто мертва; только одни кости, кожею прикрыты; волосы белые, а лицо черно, мало нечто бледновато; очи глубоко впадшие; и весь образ ее таков был, каков образ мертвеца, давно в гробе лежащего: едва только дышала и тихо говорить могла».

Божественное просветление таких страждущих личностей могло быть предоставлено искусству художника, согласно высокому учению живописца Иосифа, но составитель нашего подлинника, не находя светлых красок в своих источниках, ограничивается только мрачными тенями и очертаниями резкими, не смягченными светом надежды на небесное возмездие за страдания на земле. Впрочем там, где предание повествует о красоте телесной, он никогда не упускает случая тем воспользоваться, чем также отличается его

подлинник от старинных, не приписавших особенной важности таким указаниям. Например:

Декабря 1 дня. В подлиннике графа Строганова: «*Филарет Милостивый*, сед, борода и волосы как Димитрия Прилуцкого: борода мало поуже и подоле, риза преподобническая, а инде княжеская; на голове шапка». В подлиннике г-на Долотова: «Подобием стар, сед, борода, как у Афанасия Великого, подоле; волосы просты, риза княжеская. В Минее пишется: преставился стар, имея девяносто лет; но и в такой старости не изменилось лицо его, но благолепно и прекрасно видением, как яблоко добродородно казалось».

Декабря 4 дня. В моем подлиннике: «*Святая мученица Варвара*, около головы плат бел, на голове венец царский, риза празелень, испод бакан». У графа Строганова почти то же. Но у г-на Долотова: «Подобием млада, лицом прекрасна, волосы прекрасны, на голове покров; риза празеленная, испод киноварь; предобре устроенная; в руке свиток, а в нем написано: три ипостаси»; и далее: «В Минее и Прологе пишется: святая мученица Варвара, дочь Диоскора, некоего еллина, на высоком столпе отцом хранима, цветения ради телесныя красоты ея; была дева и весьма прекрасна».

Мая 4 дня. В моем подлиннике: «*Святая мученица Пелагея*: риза празелень, испод бакан». В подлиннике графа Строганова то же, с прибавкою: «В руке крест», и только. Но у г-на Долотова: «Подобием молодца, лицом прекрасна, зрением весела, власы предобре распущены; на голове наметка травчатая; риза зеленая, исподняя багряная, светлая».

Июня 25 дня. В моем подлиннике «*Преподобная мученица Феврония*: на главе схима, ризы преподобнические, ряска вохра с белилами». В подлиннике г-на Долотова: «Подобием млада, лицом прекрасна; на голове клобук, ризы на ней – мантия и ряска. Такой была она красоты, что никакому живописцу невозможно написать цветущего благолепия лица ее. Пострадала за Христа, от рождения своего двадцати лет».

О красоте ликов Христа и Богоматери приведены в этом подлиннике известные священные предания (под 15 и

16 августа). Об архангелах под 8 ноября сказано: «Архангелы младым образом пишутся, кудреваты, видением благолепны и вельми прекрасны».

Даже аскетические типы страдания, убивающего плоть, смягчаются красотой очерков и выражения во всех тех случаях, где составитель находил к тому повод в самих житиях. Например:

Марта 1 дня. В моем подлиннике: «*Преподобная мученица Евдокия*: на главе схима лазорь, ризы преподобнические; ряска чернила с белилами; в правой руке крест». Почти так же и у графа Строганова. Но в подлиннике г-на Долотова представляется величественная фигура, в которой красота природы, как светлое воспоминание юности, побеждена строгостию благочестивой жизни в лета преклонной старости; а именно: «Подобием стара, лицом благоизрядна, бледна, взором смиренна, телом исхудала от поста и великого воздержания. На голове клобук круглой, лазоревой; в руке крест, другая молебна; мантия темная, а ряска санкирь с белилами. В молодости была она такой красоты, что никакому живописцу невозможно было изобразить подобие лица ее».

С другой стороны, внешнему благолепию, которое само по себе не составляет еще характера, этот подлинник умел придать индивидуальное выражение, согласное благочестивому образу жизни описываемого лица. Так, например, под 16 декабря в старинных подлинниках: *Феофания*, супруга Льва Премудрого, описывается только уподоблением царице Елене; но у г-на Долотова читаем полную, прекрасную характеристику, в которой возникает перед нами живая личность: «Подобием, как Елена царица, в порфире, на голове царский венец. В Минее пишется: телом своим к царскому не прилежала украшению; и хотя извне некоторым благолепием была одеейна, но внутрь, на теле ее, тайно скрывалась острая власяница, которою была томима и умерщвляема плоть ее. Житие ее было постническое; питалась она простым хлебом и сухим зельем. Одр, приготовляемый для нее, был настлан

виссоном и украшен златым блещанием; но она спала на худой рогоже, простертой на земле, на острых костях».

VII

Постоянным сличением старых подлинников с новым мы некоторым образом проследили тот путь, по которому совершалось развитие эстетических начал в наших старинных руководствах к живописи. Объяснив самый процесс, посредством которого составитель новой редакции успел достигнуть эстетического понимания художественных типов, не буду теперь утомлять внимания читателей рассмотрением всех усилий, оказанных им в его, так сказать, черной, механической работе, и познакомлю с самыми результатами его усилий, в живой характеристике некоторых из этих типов.

Для примера беру описания некоторых апостолов и отцов Церкви, присовокупив к тому две-три характеристики собственно русских святых.

Святой апостол и евангелист Марк подобием надсед исчерна; борода, как у апостола Петра; волосы просты и коротки; ризы апостольские, верхняя лазоревая, исподняя киноварная; ноги в сандалиях; на нем омофор, в руках Евангелие. В Прологе пишется цветущ сединами; волосы густы, но не долги; лицо не очень окружено; вежди *помжарены*, борода черна и густа, образом препрост и румян; возрастом не великотелесен, и не низок, но средний (апр. 25 дня).

Св. апостол и евангелист Иоанн Богослов подобием стар и сед, главою плешат, нос продолговатый, брови поникли; борода густа, до груди, к концу несколько разсохата, покорчилась малыми космочками; ус густ же. Риза празеленная, исподняя светлобагряная, в руках Евангелие. В хронографе о нем писано: имел бороду до пояса, широку о *всех раменах* (мая 8 дня).

Апостол Петр возрастом средний, лицом смугл и бледен, волосами сед, борода белая, невелика, несколько курчевата и кругловата; волосы на голове просты и коротки; с напухлыми очами, долгонос, бровист, ясен, беседуя о Святом Духе. Ризы

апостольские, верхняя дико-желтая истемна, исподняя лазоревая; в руках книга и ключи, ноги в сандалиях (июня 29 дня).

Апостол Павел телом низок, главою плешат, волоса с проседью, сзади спустились; борода, тоже с проседью, великовата, плоска, с космочками, усы малы, нос великоват; очами светел, бровист; чист плотию, румян лицом, сладкоречив. Ризы апостольские, верхняя багряная, исподняя зеленая; в руках книга, ноги в сандалиях (июня 29 дня)¹.

Иоанн Златоуст, по описанию в Прологе, видом тела и возрастом очень мал был, имел большую голову, над плечами висящую; очень тонок, лицом бледен; ноздри широкие; в глубоких впадинах большие очи, от блеска которых иногда веселием сияло лицо его, хотя все прочее в его образе казалось сурово. Имел высокое чело и великое, брови высоко начертаны, уши велики, бороду же малую и очень редкую, с проседью; волосами рус (янв. 30 дня).

В подлиннике по два раза с некоторыми различиями описан и тот и другой апостол. Я соединил в одно целое.

Василий Великий подобием надсед мало, борода до персей и подоле, риза святительская белая; по ней кресты багряные; испод празеленный, в омофоре; рукою благословляет, а в другой Евангелие. В Прологе пишется: возрастом высок, телом сух; черн видением, с желтизною, горбонос; брови окруженные; чело высоко; лицо долго и смугло; бороду имел долгую и редкую, и вполседую, средовек, в сединах доволен (янв. 1 и 30).

Григорий Богослов подобием стар, сед, плешив; борода густая и широкая; риза святительская; саккос празелень в кругах, испод вохра, в омофоре, с Евангелием. В Прологе пишется: видом смирен и весел; бледен, тупонос; брови возведенные и густые, тих и кроток взглядом, борода не долгая, но густая и широкая, к краям продымлена, плешив, волосами сед (янв. 25 и 30)².

¹ В подлиннике по два раза с некоторыми различиями описан и тот и другой апостол.

² Описание Василия Великого и Григория Богослова взято из разных мест подлинника.

Кирилл Иерусалимский сед, борода меньше Богослововой, на конце раздвоилась; ризы святительские, крещатые, и омофор, в руках Евангелие. В Прологе пишется: видом смирен, бледен, *убелизнен*, прекрасен лицом; брови прямые и черные, борода от челюстей бела, *сугуста* и разсохата; обычаем приветен (марта 18 дня).

Арсений Великий очень стар, волоса просты, борода велика до пояса, а шириною *о всех раменах*; ризы преподобнические, в руках свиток. В Четьи-Минее пишется: видение его было ангельское, как Иакова ветхозаветного; весь сед, чист телом, но сух от великого воздержания; бороду имел велику, до пояса; ресницы же очей его отпали от повседневного плача; ростом высок, но погорблен от старости, жил всех лет жития своего сто лет (мая 8 дня).

Афанасий Александрийский подобием сед, плешив, борода, как у Григория Богослова: саккос крестечный, дикой, в омофоре, в руке Евангелие. В Прологе пишется: видением был смирен, возрастом низок, мало плечист, усмешлив, лицом *благопотребен, уплешен*, носом *похил*; с недолгою бородою, но широкою; челюстями полон, с малыми устами; не очень сед и не бел, *но нарусичан* (января 18 дня).

Кирилл Александрийский, как Василий Кесарийский; борода на конце раздвоилась, на голове шапка; риза крестечная, испод празелень, в омофоре и с Евангелием. В Прологе пишется: скуден видом, лицо его *промождало*; брови частые и очень окружены; чело *взлезно*; ноздрями *гугняв*; уста *надебельны*; плешив, с долгими перстами; борода густая и долгая; рус, впросесть (января 18 дня).

Прокопий юродивый, Устюжский чудотворец, подобием средовека, волосы на голове русы, борода Козмина; риза на нем дико-багряная, с правого плеча спустилась; в руках три кочерги; на ногах разодранные сапоги, колени голы. Он имел обычай¹ ходить по городу только в ветхой, рубищной и разодранной одежде, полунагой, зимою мороз и снег, летом же солнечный зной претерпевая. Рубище же носил с одного

¹ На полях ссылка на Пролог и Четьи-Миней.

плеча спущено, и плечо имел обнаженное, готовое на раны. В левой руке носил три кочерги; и в которое лето держал их головами вверх, тогда бывало изобилие хлеба и всяких плодов земных; а когда обращал их головами вниз, тогда бывала скудость и неплодие (июля 8 дня).

Иоанн юродивый, Устюжский чудотворец, подобием молод, борода только расти зачала, в *науусиц* волосы просты; риза на нем раздранное рубище, исчерна бело; извилось по нем; плечо голо, также и ребра голы и ноги, выше коленей. В Прологе сказано; пребывал наг, имея на себе только раздранное рубище; а когда случалось ему ходить и в сорочке, то бывала она ветхая и никогда не мытая (мая 29 дня).

На деле, то есть в художественной практике, конечно, давно уже могла быть понята в Древней Руси необходимость таких полных, живых характеристик в создании религиозных типов нашей живописи; но подобных характеристик мы не встречаем в старинных подлинниках, которые состоят только в кратком, голословном объяснении одеяний, красок и немногих подробностей и которые, вероятно, служили толкованием подлинников лицевых, то есть самих рисунков. Живописцу предоставлялось почерпать себе воодушевление из непосредственного знакомства со священными источниками, с Библиею, прологами, житиями святых. Но самое разногласие в подлинниках XVII в. достаточно дает нам разуметь, что это непосредственное знакомство, сколь оно ни благотворно само по себе для художественной практики, при размножении мастеров не могло приводить к желанной цели. Надобно было человеку благочестивому и досужему принять на себя общепользный труд, собрать в одно полное руководство из разных источников все, что необходимо живописцу для ясного понимания и воссоздания религиозно-художественных типов. И это, как читатель мог уже убедиться, удовлетворительно было выполнено составителем подлинника в редакции XVIII в.

Несмотря на критические и эстетические приемы, составитель ничего не прибавил нового к существенным на-

чалам подлинника. Он только очистил критикою и освежил чувством изящного то, что в старых руководствах было затемнено и низведено до пошлого ремесла. Как первоначально подлинник вышел непосредственно из месяцесловов и прологов, и как впоследствии был дополняем из этих источников лучшими старинными мастерами, так и составитель новой редакции и за своею критикою, и за художественным вдохновением обратился к тем же источникам. Но самые источники эти, благодаря просвещенной деятельности, особенно южно-русских литераторов XVII века, открывали составителю подлинника более широкое поприще для соображений. Он пользуется древними прологами, но уже предпочитает недавно напечатанные Четьи-Минеи, ставя таким образом свой труд в видимое противоречие с мнениями и предубеждениями раскольников и староверов.

КОММЕНТАРИИ

РАЗДЕЛ I. БЫТ И ФОЛЬКЛОР

Русский быт и пословицы

Первая публ.: Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1854. Кн. 2, полов. 2. Отд. IV. С. 1–62 под заглавием: «Русские пословицы и поговорки. (Дополнения к изданию И. Снегирева «Русские народные пословицы и притчи. М., 1848).

Печатается по изд.: Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб., 1861. С. 78–136.

Областные видоизменения русской народности

Первая публ.: Отечественные записки. СПб., 1852. Т. 85. № 11. Отд. V. С. 1–54 (рец. на кн.: Опыт областного великорусского словаря, изданный Вторым отделением им. Академии наук. СПб., 1852).

Печатается по изд.: Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб., 1861. С. 151–209.

Языческие предания села Верхотишанки

Первая публ.: Московские ведомости. 1851. 23 июня. № 75. С. 675–676 под заглавием: «Русские народные обычаи, язык и предания. (По поводу статьи г. фон Кремера, помещенной в “Воронежских губ. вед.” под заглавием: “Обычаи, поверья и предрассудки крестьян села Верхотишанки”».

Печатается по изд.: Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб., 1861. С. 242–249.

О сродстве одного русского заклатья с немецким, относящимся к эпохе языческой

Первая публ.: Москвитянин. 1849. Ч. 5. № 20. Отд. III. С. 103–112 под заглавием: «Об одном старинной русском заклатии. (Письмо к М. П. Погодину)».

Печатается по изд.: Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб., 1861. С. 250–256.

Древнейшие эпические предания славянских племен

Первая публ.: Русское слово. 1860. № 10. Отд. I. С. 246–269.

Печатается по изд.: Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб., 1861. С. 355–376

РАЗДЕЛ II. ДУХОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Эпическая поэзия

Первая публ.: Отечественные записки. СПб., 1851. Т. 77. № 7. Отд. II. С. 1–44; № 8. Отд. II. С. 45–78.

Печатается по изд.: Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб., 1861. С. 1–77.

Сравнительное изучение народного быта и поэзии

Первая публ.: Русский вестник. 1872. Т. 101. № 10. С. 645–727; 1873. Т. 103. № 1. С. 293–329; Т. 104. № 4. С. 568–649.

О народной поэзии в древнерусской литературе

Первая публ.: Московские ведомости. 1859. 13 янв. № 11. С. 78–80; 14 янв. № 12. С. 86–88; 15 янв. № 13. С. 93–96; 16 янв. № 14. С. 102–103.

Об эпических выражениях украинской поэзии

Первая публ.: Москвитянин. 1850. Ч. V. № 18, отд. III. С. 19–47.

Древнесеверная жизнь

Первая публ.: Русский вестник. 1857. Февр. Т. VII. Современна летопись. С. 259–269.

Замечательное сходство псковского преданья о горе Судоме с одним эпизодом Сервантесова «Дон Кихота»

Первая публ.: Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб., 1861. С. 464–469.

Песни «Древней Эдды» о Зигурде и муромская легенда

Первая публ.: Атеней. 1858. Ч. IV. № 30. С. 191–229.

Повесть о Горе и Злочастии, как Горе-Злочастие довело молодца во иноческий чин. Древнее стихотворение

Первая публ.: Русский вестник. 1856. Июль. Т. IV. Кн. 1. С. 5–52; Кн. 2. С. 279–322.

Идеальные женские характеры Древней Руси

Первая публ.: Русский вестник. 1858. Окт. Т. XVII. Кн. 1. С. 417–440.

Русские духовные стихи

Первая публ.: Русская речь. 1861. 12 марта. № 21. С. 317–321; 19 марта. № 23. С. 349–356; 30 марта. № 26. С. 397–403.

РАЗДЕЛ III. ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ О РУССКОЙ ИКОНЕ

Общие понятия о русской иконописи

Первая публ.: Сборник за 1866 год, изданный обществом древнерусского искусства при Московском публичном музее. М., 1866. Отд. 1. С. 1–106.

Подлинник по редакции XVIII века

Первая публ.: Русский вестник. 1858. Июль. Т. XVI. С. 241–276.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
------------------	---

РАЗДЕЛ I БЫТ И ФОЛЬКЛОР

Русский быт и пословицы.....	17
I. Главнейшие периоды в историческом развитии пословицы.....	17
II. Быт звероловов и пастухов. Быт воинский	19
III. Быт земледельческий и оседлый	40
IV. Мифологическое и эпическое значение пословицы	59
Областные видоизменения русской народности	90
I. Эпические свойства областного русского языка	99
II. Древнейший быт русского народа, сохранившийся в областных наречиях	141
Языческие преданья села Верхотишанки.....	163
О родстве одного русского заклатья с немецким, относящимся к эпохе языческой.....	172
Древнейшие эпические предания славянских племен	180

РАЗДЕЛ II ДУХОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Эпическая поэзия	207
I. Язык. Период доисторический.....	207

II. Происхождение поэзии. – Миф. – Сказание	227
III. Разрозненные члены эпического предания. Эпические приемы.....	246
IV. Эпический период жизни. – Поэт и народ	260
V. Общие понятия о свойствах эпической поэзии	273
Сравнительное изучение народного быта и поэзии	301
О народной поэзии в древнерусской литературе.....	511
Об эпических выражениях украинской поэзии.....	584
Древнесеверная жизнь	609
Замечательное сходство Псковского преданья о горе Судоме с одним эпизодом Сервантесова «Дон Кихота»	622
Песни «Древней Эдды» о Зигурде и Муромская легенда	628
Повесть о Горе и Злочастии,	665
Идеальные женские характеры Древней Руси.....	777
Русские духовные стихи.....	814

РАЗДЕЛ III

ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ О РУССКОЙ ИКОНЕ

Общие понятия о русской иконописи	879
I. Сравнительный взгляд на историю искусства в России и на Западе.....	880
II. Русский Иконописный Подлинник.....	925
 Подлинник по редакции XVIII века.....	956
 Комментарии	995

Институт русской цивилизации создан для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева).

Целью Института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 30-томной «Энциклопедии русского народа» (вышло 14 томов), а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей и ученых, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения и противостояния силам мирового зла, руссофобии и расизма (вышло более 160 томов).

Редактор Д. В. Орлов
Корректор Г. А. Островская
Компьютерная верстка Е. Е. Поляков
Институт русской цивилизации. Тел.: 8-495-605-25-35

Подписано в печать 23.10.2014 г. Формат 84 x 108 ¹/₃₂.
Гарнитура «Times». Объем 47,85 изд. л.
Печать офсетная. Заказ №
Отпечатано в ОАО «Тверской полиграфический комбинат».

**ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ
ВЫПУСКАЕТ
БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ
РУССКОГО НАРОДА**

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

Русская цивилизация (*вышел*)
Русское Православие в трех томах (*вышли*)
Русское государство (*вышел*)
Русский патриотизм (*вышел*)
Русское мировоззрение (*вышел*)
Русский образ жизни (*вышел*)
Русская география
Русское хозяйство (*вышел*)
Международные отношения
Национальные отношения
Русская литература (*вышел*)
Русская икона и религиозная живопись в двух
томах (*вышли*)
Русская архитектура и скульптура
Русская живопись
Русский театр
Русская музыка
Русская наука
Русская школа
Русское воинство
Памятники Отечества
Русские за рубежом
Противники русской цивилизации

Каждый том Энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершенным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект Энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для Энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция Энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организации. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Настоящая Энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания Энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания.

Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации.

Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения.

Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А., e-mail: info@rusinst.ru

Электронную версию Энциклопедии можно получить на нашем сайте: www.rusinst.ru.

ВЫШЛИ В СВЕТ КНИГИ, ПОДГОТОВЛЕННЫЕ ИНСТИТУТОМ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ:

СЕРИЯ «РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

- Митр. Иоанн. Самодержавие духа, 528 с.
- Киреевский И. Духовные основы русской жизни, 448 с.
- Гиляров-Платонов Н. П. Жизнь есть подвиг, а не наслаждение, 720 с.
- Аксаков И. С. Наше знамя – русская народность, 640 с.
- Гоголь Н. В. Нужно любить Россию, 672 с.
- Тихомиров Л. А. Руководящие идеи русской жизни, 640 с.
- Филиппов Т. И. Русское воспитание, 448 с.
- Григорьев Ап. Апология почвенничества, 688 с.
- Данилевский Н. Я. Россия и Европа, 816 с.
- Хомяков А. С. Всемирная задача России, 800 с.
- Самарин Ю. Ф. Православие и народность, 720 с.
- Катков М. Н. Идеология охранительства, 800 с.
- Булгаков С. Н. Философия хозяйства, 464 с.
- Аксаков К. С. Государство и народ, 680 с.
- Концевич И. М. Стяжание Духа Святого, 864 с.
- Флоровский Г. В. Пути русского богословия, 848 с.
- Гильфердинг А. Ф. Россия и славянство, 496 с.
- Страхов Н. Н. Борьба с Западом, 576 с.
- Мещерский В. П. За великую Россию. Против либерализма, 624 с.
- Свт. Филарет митр. Московский. Меч духовный, 720 с.
- Зеньковский В. В. Христианская философия, 1072 с.
- Ламанский В. И. Геополитика панславизма, 928 с.
- Черкасский В. А. Национальная реформа, 592 с.
- Достоевский Ф. М. Дневник писателя, 880 с.
- Солоневич И. Л. Народная монархия, 624 с.
- Валуев Д. А. Начала славянофильства, 368 с.
- Фадеев Р. А. Государственный порядок. Россия и Кавказ, 992 с.
- Лешков В. Н. Русский народ и государство, 688 с.
- Иван Грозный. Государь, 400 с.
- Лобанов М. П. Твердыня духа, 1024 с.
- Безсонов П. А. Русский народ и его творческое слово, 608 с.
- Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России, 1232 с.
- Щербатов А. Г. Православный приход – твердыня русской народности, 496 с.
- Шафаревич И. Р. Русский народ в битве цивилизаций, 936 с.
- Беляев И. Д. Лекции по истории русского законодательства, 896 с.
- Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям, 688 с.
- Погодин М. П. Вечное начало. Русский дух, 832 с.

Шишков А. С. Огонь любви к Отечеству, 672 с.

Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность, 576 с.

Кошелев А. И. Самодержавие и Земская дума, 848 с.

Черняев Н. И. Русское самодержавие, 864 с.

Победоносцев К. П. Государство и Церковь в 2-х томах, т. 1 – 704 с.; т. 2 – 624 с.

Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства, 864 с.

Преп. Иосиф Волоцкий. Просветитель, 432 с.

Преп. Нил Сорский. Устав и послания, 240 с.

Трубецкой Е. Н. Смысл жизни, 656 с.

Ломоносов М. В. О сохранении русского народа, 848 с.

Митр. Иларион. Слово о Законе и Благодати, 176 с.

Ильин И. А. Путь духовного обновления, 1216 с.

Тютчев Ф. И. Россия и Запад, 592 с.

Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа, 1136 с.

Шарапов С. Ф. Россия будущего, 720 с.

Св. Иоанн Кронштадтский. Я предвижу восстановление мощной России, 648 с.

Суворин А. С. Россия превыше всего, 912 с.

Меньшиков М. О. Великорусская идея в 2-х томах, т. 1 – 688 с.; т. 2 – 720 с.

Розанов В. В. Народная душа и сила национальности, 992 с.

Архиепископ Аверкий (Таушев). Современность в свете Слова Божия, 720 с.

Иларион Троицкий. Преображение души, 480 с.

Митр. Антоний (Храповицкий). Сила Православия, 688 с.

Соловьев В. С. Оправдание добра, 656 с.

Бердяев Н. А. Философия неравенства, 624 с.

Киреев А. А. Учение славянофилов, 640 с.

Феофан Затворник. Добротолюбие, 752 с.

Кожин В. В. Россия как цивилизация и культура, 1072 с.

Миллер О. Ф. Славянство и Европа, 880 с.

Архиепископ Никон (Рождественский). Православие и грядущие судьбы России, 640 с.

Пушкин А. С. Россия! встань и возвышайся!, 976 с.

Князь Александр Васильчиков. Русское самоуправление, 960 с.

Святитель Игнатий (Брянчанинов). Особенная судьба народа русского, 752 с.

Нилус С. А. Близ есть, при дверях, 576 с.

Кавелин К. Д. Государство и община, 1296 с.

Белов В. И. Лад. Очерки народной эстетики, 512 с.

Карамзин Н. М. О любви к Отечеству и народной гордости, 736 с.

Аскоценский В. И. За Русь Святую! 784 с.

Будилович А. С. Славянское единство, 784 с.

Повесть Временных Лет, 544 с.

Преп. Серафим Саровский. Стяжание Духа Святого, 480 с.

Ростопчин Ф. В. Мысли вслух на Красном крыльце, 704 с.
Магницкий М. Л. Православное просвещение, 528 с.
Домострой, 448 с.
Уваров С. С. Государственные основы, 608 с.
Муравьев А. Н. Путешествие по святым местам русским, 768 с.
Панарин А. С. Православная цивилизация, 1248 с.

СЕРИЯ «РУССКОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ»

Ильин И. А. Национальная Россия: наши задачи, 464 с.
Нилус С. А. Царство антихриста «Близ есть при дверех...», 528 с.
Шарапов С. Ф. После победы славянофилов, 624 с.
Грингмут В. А. Объединяйтесь, люди русские!, 544 с.
Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма, 400 с.
Пасхалов К. Н. Русский вопрос, 720 с.
Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.
Платонов О. Почему погибнет Америка, 528 с.
Бутми Г. Кабала или свобода, 400 с.
Жевахов Н. Еврейская революция, 480 с.
Никольский Б. В. Сокрушить крамолу, 464 с.
Величко В. Л. Русские речи, 400 с.
Архимандрит Фотий (Спасский). Борьба за веру. Против масонов, 400 с.
Булацель П. Ф. Борьба за правду, 704 с.
Дубровин А. И. За Родину. Против крамолы, 480 с.
Бондаренко В. Г. Русский вызов, 688 с.
Марков Н. Е. Думские речи. Войны темных сил, 704 с.
Шмаков А. С. Международное тайное правительство, 944 с.
Чванов М. А. Русский крест. Очерки русского самосознания, 608 с.
Осипов В. Н. Возрождение русской идеологии, 720 с.
Нечволодов А. Д. Император Николай II и евреи, 400 с.
Бабурин С. Н. Возвращение русского консерватизма, 832 с.
Крупин В. Н. Книга для своих, 512 с.
Шиманов Г. М. Записки из красного дома, 1024 с.
Жеденов Н. Н. Гроза врагов русского народа, 704 с.
Книга Русской Скорби. Памятник русским патриотам, погибшим в борьбе с внутренним врагом, 1136 с.
Сенин А. А. Служить правде, 416 с.
Личутин В. В. Размышления о русском народе, 576 с.
Куняев С. Ю. Русский дом, 912 с.
Замысловский Г. Г. В борьбе с ненавистниками России, 720 с.
Проханов А. А. Слово к народу, 896 с.
Хатюшин В. В. Вехи окаянных лет, 608 с.
Ганичев В. Н. О русском, 832 с.
Миронов Б. С. Русский национализм, 560 с.

Шевцов И. М. Тля. Антисионистский роман. Соколы. Воспоминания о деятелях русской культуры., 816 с.

Тимофей Буткевич, протоиерей. Верою разумеваем, 704 с.

Любомудров М. Н. Каноны русского мира. Идеология. Культура. Искусство, 816 с.

Ерчак В. М. Слово и Дело Ивана Грозного, 1008 с.

СЕРИЯ «РУССКАЯ ЭТНОГРАФИЯ»

Максимов С. В. По Русской земле, 960 с.

Зеленин Д. К. Русская этнография, 672 с.

Коринфский А. А. Народная Русь, 944 с.

Сахаров И. П. Сказания русского народа в 2-х томах, т. 1 – 800 с.; т. 2 – 928 с.

Ермолов А. С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, 880 с.

Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси, 384 с.

Риттих А. Ф. Славянский мир. Историко-географическое и этнографическое исследование, 576 с.

Пассек В. В. Очерки России, 448 с.

Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях, 1056 с.

Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях, 704 с.

Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия, 688 с.

Фаминцын А. С. Божества древних славян, 736 с.

Терещенко А. В. Быт русского народа в 2-х томах, т. 1 – 944 с.; т. 2 – 864 с.

Азадовский М. К. История русской фольклористики, 1056 с.

Снегирев И. М. Русские народные пословицы и притчи, 528 с.

Шергин Б. В. Отцово знание. Поморские были и сказания, 704 с.

Сумцов Н. Ф. Народный быт и обряды, 688 с.

Буслаев Ф. И. Русский быт и духовная культура, 1008 с.

РУССКАЯ БИОГРАФИЧЕСКАЯ СЕРИЯ

Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. В 3-х томах, т. 1. – 1120 с.; т. 2. – 1120 с.; т. 3. – 1280 с.

Воспоминания о Михаиле Каткове, 624 с.

Воспоминания современников о Михаиле Муравьеве, графе Виленском, 464 с.

Иван Аксаков в воспоминаниях современников, 544 с.

Ягодинский В. Н. Александр Чижевский, 496 с.

СЕРИЯ «ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»

Лебедев С. В. Слово и дело национальной России, 576 с.

Платонов О. А. Экономика русской цивилизации, 800 с.

Антонов М. Ф. Экономическое учение славянофилов, 416 с.

Каплин А. Д. Мировоззрение славянофилов, 400 с.

Романов И. Стратегия восточных территорий, 320 с.

Евдокимов А. Ю. Биосфера и кризис цивилизации, 480 с.

Крыленко А. К. Денежная держава, 368 с.

Черная сотня. Историческая энциклопедия, 640 с.

Славянофилы. Историческая энциклопедия, 736 с.

Морозова Г. А. Третий Рим против нового мирового порядка, 272 с.

Троицкий В. Ю. Судьбы русской школы, 480 с.

Русские монастыри и храмы. Историческая энциклопедия, 688 с.

Русские святые и подвижники Православия. Историческая энциклопедия, 896 с.

Васильев А. А. Государственно-правовой идеал славянофилов, 224 с.

Игумен Даниил (Ишматов). Просветительская и педагогическая деятельность преподобного Сергия Радонежского, 192 с.

Сохряков Ю. И. Русская цивилизация: философия и литература, 720 с.

Олейников А. А. Политическая экономия национального хозяйства, 1184 с.

Черевко К. Е. Россия на рубежах Японии, Китая и США (2-я половина XVII – начало XXI века), 688 с.

Виноградов О. Т. Очерки начальной истории русской цивилизации, 544 с.

Олейников А. А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства. Учебник для высших учебных заведений, 1136 с.

Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи, 624 с.

Бухарин С. Н., Ракитянский Н. М. Россия и Польша. Опыт политико-психологического исследования феномена лимитрофизации, 944 с.

Ягодинский В. Н. Космология духа и циклы истории, 320 с.

Очерки истории русской иконы, 592 с.

Мокеев Г. Я. Русская цивилизация в памятниках архитектуры и градостроительства, 480 с.

Стогов Д. И. Черносотенцы: жизнь и смерть за Великую Россию, 672 с.

Евдокимов А. Ю. Русская цивилизация: экологический аспект, 672 с.

Синодикъ, или Куликовская битва в лицах, 736 с.

Русский государственный календарь, 728 с.

Пецко А. А. Великие русские достижения. Мировые приоритеты русского народа, 560 с.

Русская артель, 672 с.

Русская община, 1376 с.

Платонов О. А. Русский народ. История. Душа. Победы, 816 с.

Катасонов В. Ю. Капитализм. История и идеология «денежной цивилизации», 1072 с.

Минаков А. Ю. Русская партия в первой четверти XIX века, 528 с.

Кикешев Н. И. Славянская идеология, 704 с.

Катасонов В. Ю. Экономическая теория славянофилов и современная Россия, 656 с.

Прохоров Г. М. Древнерусское летописание. Взгляд в неповторимое, 416 с.
Катасонов В. Ю. Экономика Сталина, 416 с.
Аверьянов В. В., Венедиктов В. Ю., Козлов А. В. Артель и артельный человек, 688 с.
В. Ю. Катасонов, В. Н. Тростников, Г. М. Шиманов. История как Промысл Божий, 640 с.
Колесов В. В. Древнерусская цивилизация. Наследие в слове, 1120 с.

СЕРИЯ «ТЕРНОВЫЙ ВЕНЕЦ РОССИИ»

Платонов О. История русского народа в XX веке в 2-х томах, т. 1 – 804 с.; т. 2 – 1040 с.
Платонов О. Тайная история масонства, 912 с.
Платонов О. История масонства. Документы и материалы в 2-х томах, т. 1 – 720 с.; т. 2 – 736 с.
Платонов О. Пролог царевубийства, 496 с.
Платонов О. История царевубийства, 768 с.
Платонов О. Святая Русь. Открытие русской цивилизации, 816 с.
Башилов Б. История русского масонства, 640 с.
Шевцов И. В борьбе с дьяволом, 656 с.
Лютостанский И. Криминальная история иудаизма, 992 с.
Платонов О. Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против христианской цивилизации, 880 с.
Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.
Платонов О. Заговор царевубийц, 528 с.
Платонов О. Николай II в секретной переписке, 800 с.

ПЛАТОНОВ О. А. СОБРАНИЕ ТРУДОВ В 6 ТОМАХ

Платонов О. А. Русская цивилизация. История и идеология русского народа, 944 с.
Платонов О. А. Россия и мировое зло. Труды по истории тайных обществ и подрывной деятельности сионизма, 1120 с.
Платонов О. А. Масонский заговор в России. Труды по истории масонства. Из архивов масонских лож, полиции и КГБ, 1344 с.
Платонов О. А. Разрушение Русского царства, 912 с.
Платонов О. А. Война с внутренним врагом, 1296 с.

Книги, подготовленные Институтом русской цивилизации, можно приобрести в Москве: в Книжном клубе «Славянофил» (Большой Предтеченский пер., 27, тел. 8(495)-605-08-58), в издательстве МОФ «Родная страна» (тел. 8(495)-788-55-74, mofrs@yandex.ru, www.mofrs.ru), в книгоиздательской фирме «Крафт+» (Пр. Серебрякова, 4, тел. 8(495)-620-36-94) и в магазине «Политкнига» (тел. 8(495)-543-87-93, www.politkniga.ru)